مجلة

المسلم المعاصر

السنة التاسعة عشرة
رجب - ذو الحجة ١٤١٦هـ

العددان (٧٥ - ٧٦)
فبراير - يوليو ١٩٩٥م

في هذا العدد

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **المعهد العالمى للفكر الإسلامى**

  ٢٦ ب الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة .

- **المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع**

  بيروت - الحمراء - شارع أميل اده - بناية سلام .

  هاتف :٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦ .

- **دار الثقافة - قطر**

  ص . ب : ٨١٥٠ الدوحة - قطر .

- **دار البحوث العلمية - الكويت**

  ص . ب : ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت .



مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:

الدكتور جمال الدين عطية

السنة التاسعة عشرة — العددان (٧٥ - ٧٦)

رجب - ذو الحجة ١٤١٦هـ — فبراير - يوليو ١٩٩٥م

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكِّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكِّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات

● كلمة التحرير

● أبحـاث

● من تراثنــا الحديــث

● محاضـــرات

● نقد كتب

● رسائل جامعية



الإسلام والعصر
ملامح فكرية وتاريخية

مقدمة:

الموضوع الذى تفضلت مؤسسة دار الهلال باقتراح إعدادى له لهذه الندوة، هو موضوع "الإسلام والعصر" وهو موضوع عام جدًّا من طرفيه، الإسلام والعصر، فضفاض جدًّا، يصعب أو يستحيل ضبطه فى عناصر محددة.

وهو من جهة ثانية، يوحى بأن ثمة إشكالية تقوم بين طرفى العنوان، أى أن **ثمة مشكلة تثيره صلة الإسلام بالعصر**، دون أن يتحدد لدى واضع العنوان ما يقصد "بالإسلام" هل يقصد الجانب العقيدى أم التقويم الاجتماعى أم التنظيم الحقوقى، أم الأوضاع الأخلاقية السلوكية، أم يقصد كل ذلك. وما الذى يقصد "بالعصر" هل يقصد به عصر نزول رسالة الإسلام أم العصر الحاضر أم مطلق العصر، من حيث صلة الإسلام ككيان ثابت بالعصر كواقع متحرك.

ويبدو من ورقة العمل التى أرفقت بهذا التكليف، أن هذا الموضوع يشكل خلفية أساسية للعديد من قضايا الندوة مثل ما عبرت عنه الورقة بالدولة المدنية والدولة الدينية، والإصلاح والتجديد الدينى، والتراث والعصر، والتقليد والتحديث، والنقل والعقل.. إلخ.

لكل ذلك رجوت اللّه سبحانه أن ييسر لى عرض الموضوع المتخذ هذا العنوان، فى عدد من الملحوظات العامة التى تتعلق بأمرين: الأمر الأول: هو الجانب المنهجى، منهج وأصول النظر العقلى فى إدرك العلاقة بين الثابت والمتغير فى هذا الشأن، والأمر الثانى:

هو الجانب التاريخي الخاص بالتاريخ الحديث في الإطار العام للحركات الإسلامية التي ظهرت على مدى القرنين الأخيرين.

(أولا)

- ١ -

الإسلام يقصد به من الناحية الأصولية، الأحكام المنزلة من اللّه سبحانه وتعالى على نبيه محمد بن عبد اللّه ﷺ، والتي وردت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وهذه الأحكام ذات وضع إلهي، لا يطرأ عليها تغيير ولا تبديل، وهي جملة ما يتضمنه الإسلام من أصول حاكمة للعقيدة الإسلامية والعبادات ومعاملات البشر وللقيم ومعايير الشرعية والاحتكام وهذه الأحكام منزلة، ومفاد أنها منزلة أنها وردت على البشر ومجتمعاتهم من خارج التاريخ، ونصوصها ليست تاريخية.

أما ما نسميه بالفقه الإسلامي، فهو اجتهادات البشر في إدراك الأحكام المنزلة، وفي استخلاص المعاني المقصودة، أي: اجتهاداتهم في وصل تلك الأحكام بأحوال البشر في كل بنية، وهي في إطار ما تعتبر به فهماً بشريًّا وفقهاً إنسانيًّا، هي ذات وضع بشري، يرد عليها الصواب والخطأ وتعلق بها نسبية التاريخ.

يتفرع من ذلك من حيث صلة "الإسلام" بالعصور أمر هام يغفل عنه المفكرون كثيراً، سواء الإسلاميين أو غيرهم، وهو أن ثمة عصراً أو عهداً ليس كالعصور، والعهود، فريداً في ذاته ومنفرداً، وهو عصر تنزيل الرسالة، عصر الصدر الأول للإسلام الذي نزل فيه القرآن الكريم، وصدرت فيه السنة الشريفة عن رسول اللّه، وتحددت فيه أولى حلقات سلسلة الرواة لما تواتر من أحكام الإسلام، قرآناً وسنة، ولما ثبت من الأحاديث النبوية المرفوعة إلى النبي عن طريق الصحابة، هذا العهد هو الوعاء الزمني لنصوص غير زمانية.

هذا العهد لا ترد أهميته من كونه تجربة تاريخية، ولكنها ترد من قيمته التشريعية الأصولية، وإن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلصه من هذه الفترة من أصول، إنما يتعلق بما يعتبر لدينا نصوصاً وأحكاماً ذات دوام.

أما ما بعد ذلك من عهود وأزمان فهي تاريخ من التاريخ، وما حدث فيها جميعها هو تجارب من تجارب المجتمعات والبشر، وناسها وعلماؤها وفقهاؤها هم رجال من الرجال، في كل أحوالهم وأوضاعهم، نحن ندرسهم ونأخذ منهم العبرة ونسترشد بما قالوا وفعلوا، ولكننا نأخذ من أقوالهم ومن أفعالهم ونترك

حسبما يتراءى لنا وجه الصواب ووجه المصلحة، وكل إنتاج هذا المحصور هو مما ينسب إلى "الفقه" وليس للنص ولا للحكم المنزل.

- ٢ -

إن اختلاف العصر يعنى اختلاف الأوضاع الاجتماعية والتاريخية والإنسانية، وهذا الاختلاف فى الأوضاع لا يسببه اختلاف الزمان فقط، المعبر عنه باختلاف العصر، إنما يسببه أيضاً اختلاف المجتمعات، وإن جرى هذا الاختلاف فى زمان واحد.

وعندما يجرى الحديث عن مشكلة تتعلق "بالإسلام والعصر" فإن المقصود من ذلك الإشارة إلى ثبات الإسلام وتغير العصور، أى: تغير الأوضاع الاجتماعية والتاريخية والإنسانية.

وفى هذا الصدد نشير إلى أن مصدر الإسلام الأساسين، وهو القرآن والسنة، ظهر فى أرض الحجاز فى القرن السابع الميلادى، فى مجتمعى مكة والمدينة، ثم جاءت الفتوحات الإسلامية ودخول شعوب أخرى فى الإسلام، ولم يمض قرن واحد حتى كان الإسلام عقيدة وشريعة وأصولا مرجعية للسلوك والقيم، قد انتشر فى رقعة جغرافية تمتد من الهند شرقاً حتى الأندلس غرباً، ومن بحر العرب جنوباً حتى بحر قزوين شمالاً.

ولنا أن نستعيد تصور مقدار التنوع الهائل فى هذه البيئات، من حيث اللغات والتاريخ وعوائد الناس وأعرافهم، ومن مجتمعات زراعية مطرية، ومجتمعات زراعية نهرية، ومجتمعات رعوية، ومجتمعات تجارية، ومن أهل الجبال وأهل السهول والوديان وأهل الصحارى، ومن إمبراطوريات ذات تاريخ قديم ومجتمعات مدن ووحدات سياسية قبلية، و وثنيين يعبدون الأصنام، ومجوس، ومن يهود ومن مسيحيين ملكاتيين ويعقوبيين وسطوريين وأيوسيين، ومن أجواء باردة وأجواء حارة.. إلخ.

مع هذا التنوع الهائل فى كل ظرف، وفى كل عنصر من عناصر البيئة الجغرافية التاريخية الاجتماعية السياسية، بدأت الشريعة الإسلامية تُطَبَّق وتحكم كل أوضاع الناس، عقيدة وعبادة، ونظماً ومعاملات، واستطاع الفقهاء والمفكرون فى فترة وجيزة أن يلائموا بين الأحكام الكلية للشريعة وبين أوضاع تلك البيئات جميعاً، وأن يحفظوا صيغة لوحدة الأصول والكليات مع التنوع الهائل فى الفروع.

وفى هذا المجال العريض المتنوع نما الفقه الإسلامى، وتفرعت التفاريع على كلياته، جرى ذلك بشيوع الإسلام بين

الناس وبالصلة المباشرة التى نشأت بين الناس وبين الفقهاء والمفكرين، على نحو تميز تميزاً واضحاً عن سلطة الحكم وشئون الولاة والسلاطين.

- ٣ -

حتى صارت لدينا القدرة على التمييز بين ما هو ثابت، أى يشكل وضعاً إلهيا وهو النصوص والأحكام المنزلة قرآناً وسنة، وبين ما هو متغير، أى يشكل وضعاً اجتماعياً وتاريخياً من اجتهادات الفقهاء، فإننا بهذه القدرة نستطيع أن ندرك كيف نحفظ أصول الشريعة وفى الوقت نفسه نعمل عقولنا فى المجال الفسيح المتاح للاجتهاد فى هذه الأحكام، بما يحفظ أصول الإسلام، ويرعى مصالح العباد، وبما يشيع العدل، ونحن نقوم بمهمة مزدوجة، فالنص نص لا تاريخى آت من خارج الزمان، والاجتهاد فى المجال المتاح له يصل إلى حلول فكرية تتصل بالوظائف الاجتماعية من حيث الحفاظ على المصالح الخمس المعروفة، الدين والنفس والعقل والعرض والمال، **ونحن فى الاستمساك بالأصول وفى أعمال وجوه الاجتهاد، ينبغى أن ندرك الصلة بين كل ذلك وبين أوضاع المجتمع والبيئة، وعلينا المهمة المزدوجة وهى أولاً: تشكيل أوضاع المجتمع بما يلائم أصول العقيدة والإسلام، وثانياً: وضع الاجتهادات بما يتلاءم مع مصالح الجماعة وإشاعة العدل.**

إن محاولة إضعاف الإسلام فى نفوس المسلمين خلال القرن الماضى، لم تتخذ شكل محاربة الإسلام كعقيدة ولم تتخذ شكل الهجوم الصريح أو النقد الصريح له من حيث هو نظام للحياة وأساس للشرعية الاجتماعية والسلوكية، إنما جرى ذلك بتغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس، بطريقة جعلتها قائمة على التعارض مع تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما قام به هذا التعارض، ولم يجر ذلك بالإقناع وتبادل الرأى. ولكنه جرى بالترويج والدعاية والإغراء وإثارة نوازع التقليد والمحاكاة.

فلما استتبت قاعدة اجتماعية من هذه العادات والأساليب ونماذج السلوك، بدأ يظهر التعارض بينها وبين فقه الشريعة وأحكام الإسلام، وبدأ الفقه يحاصر بين بديلين: إما أن يعترف بهذه الأساليب والأوضاع المستتبة، وإما أن يتهم بالجمود والتخلف عن الواقع والعجز عن ملاحقة التطور.

وإن مناط الحكم على الفقه بالتطور لا يتأتى من قدرته على ملاحقة تلك المظاهر، ولكن مناط التجديد يتأتى من قدرة الفقه على أن يستجيب للتحديات التى يفرضها الواقع والتاريخ فى زمان ومكان معينين على الجماعة، وأن تكون الاستجابة بما تحفظ مصالح هذه الجماعة.

لذلك لدينا واجبات ثلاثة، أولاً: أن نحفظ للعقيدة الأوضاع الاجتماعية التى تناسب رسوخها وبقاءها، ثانياً: أن ندرك الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التى لابست اجتهادات الفقهاء والسابقين ونتنبه إلى أثر الزمن فى آرائهم والدلالات الواقعية للحكم المفتى به منهم، ثالثاً: أن يدرك الفقه الحديث وجوه التحديات الحقيقية التى تواجه الجماعة، ويعمل اجتهاداته بما يحقق الاستجابة السليمة لهذه التحديات بما يتجه إلى نفع الأمة، ويربط بين الحلول الفكرية المستخلصة والوظائف الاجتماعية المتطلبة.

ـ ٤ ـ

نحن نتذكر كلمة محمد إقبال التى لقنها له أبوه، "اقرأ القرآن كأنه يتنزل عليك"، وهذا القول هو واحد من تطبيقات أن القرآن نص غير تاريخى، فنحن نقرأه فى كل عصر كأنه تنزل على هذا العصر.

ومن جهة أخرى، فإن مقياس التجديد فى الفقه القائم، إنما يستخلص من واقع المجتمع المعاصر وقضاياه الحيوية، وهو لا يستخلص من نماذج مجتمعات أخرى، وليس مقصود به إسباغ بردة الدين على أنماط سلوك غريبة، كما أنه ليس مقياساً صورياً يقصد به مجرد التخفيف من الأحكام الشرعية، بتطبيق العزائم وتقييد الفروض والمحركات، وبالإفساح من الرخص والإفاضة فى التيسير.

إن التجديد هو "الاستجابة" من جانب الفكر لمتطلبات الواقع ولتحدياته، وقد تقتضى هذه الاستجابة فى "عصرنا" إلى المزيد من الضبط والتطبيق، لا إلى الإفساح والتيسير كظروف حرب أو مقاومة غزوة أو ضرورات تنمية.

ومع القابلية للتجديد ترد القابلية للتنوع داخل الوعاء الفسيح للفكر الإسلامى، تنوعاً من هذا الذى أسموه قديماً باختلاف الزمان والمكان، ويمكن أن نضيف إلى هذا الاختلاف وجوهاً أخرى للتنوع داخل الجماعة السياسية الوافدة، تنوع يعبر عن وجه الاختلاف فى الأوضاع السياسية والاجتماعية داخل هذه الجماعة، ومن ذلك على

سبيل المثال الاجتهادات المتنوعة حول حق الملكية وما تتيحه من سلطات وصلاحيات اجتماعية، والاجتهادات المهتمة بمقاومة الجور أو حفظ النظام والاستقرار، وهكذا.

وكل ذلك يجد حده بطبيعة الحال فى النطاق الصارم لثوابت الشريعة الإسلامية، حسبما توضحها النصوص وتستقر الجماعة على فهمها، ويجد حده أيضاً فى الإطار الصارم للصالح العام للجماعة الإسلامية الوطنية.

ومن جهة أخرى، فإن ثوابت الشريعة الإسلامية، وسعت قديماً أنماطاً ونماذج من العادات والأعراف كانت قائمة فى البلاد التى دخلها الإسلام، ولكن لفقه الشريعة أن يستوعب ما يصلح من هذه العادات والأعراف مما يمكن انضواؤه تحت بردة الشرعية الإسلامية، وليس ما يمنع من اغتناء فقه الشريعة بالعديد من نماذج الحاضر مما أنتجته تجارب حضارات أخرى.

(ثانيا)

- ٥ -

أسفرت الأوضاع التاريخية فى نهايات القرن الثامن عشر وعلى مدى القرن التاسع عشر، عن قيام الأحكام السياسية والعسكرية التى تهدد الأمة الإسلامية من أوروبا، سواء عن طريق روسيا التى كانت بدأت حروبها التوسعية فى أواسط آسيا وفى ولايات الدولة العثمانية فى الجنوب فى غرب آسيا وشرق أوروبا، أو عن طريق بريطانيا التى أحكمت أساطيلها العالم العربى والإسلامى من المحيط الهندى وشبه القارة الهندية، وأخذت تتقدم شمالاً فى ديار المسلمين، أو عن طريق فرنسا التى وجهت سهمها الخاطف إلى مصر فى ١٧٩٧، ثم احتلت الجزائر ١٨٣٠، ثم تونس ثم المغرب.. إلخ.

وتمثل هذا الخطر فى الغزو العسكرى، كما تمثل فى التغلغل الاقتصادى بالقروض والديون وإغراق الأسواق بالسلع الأجنبية ثم الاحتلال العسكرى، ثم بتأسيس الركائز الفكرية والثقافية التى تضرب الثقافات المحلية وتفتت مع ذلك مقومات تجمع الجماعات السياسية وأسس الانتماء لدى الشعوب والشعور بالتميز والذاتية.

وصاحب ذلك مع مفتتح هذه المرحلة التاريخية أن أوضاع الفقه الإسلامى كانت على قدر من الركود لا تقوم به النهضة المطلوبة، وهو مما وصفه الشيخ محمود شلتوت رحمه الله بغلبة العناية بالمناقشات اللفظية،

وروح التقديس للآراء القديمة، وقوة روح التعصب المذهبي.

ومن بداية ذلك الوقت حتى الآن تتابعت موجات الإصلاح الديني الإسلامي فكراً وحركات سياسية.

الموجة الأولى: وهي الموجة التي ظهرت بين منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر وتمثلت في دعوة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٢- ١٧٩١) الذي ظهر في نجد، ومحمد بن نوح الفلاني (١٧٥٢- ١٨٠٣) الذي ظهر في المدينة المنورة، وولي الدين الدهلوي في الهند (١٧٠٢- ١٧٦٢)، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن (١٧٥٨- ١٨٣٤)، ثم الشهاب الألوسي في العراق (١٨٠٣-١٨٥٤)، ومحمد بن علي السنوسي في المغرب (١٧٧٨- ١٨٥٩)، ثم محمد بن أحمد المهدي في السودان (١٨٤٣- ١٨٨٥).

ومن السائغ عندما نجد عدداً كهذا من المصلحين يظهرون في فترات متقاربة وفي بلاد متعددة من بلاد المسلمين أن نعتبر أنفسنا أمام موجة إصلاحية تفتقت عنها البيئة الإسلامية في كل هذه الأوضاع.

ونحن نلحظ أن جهود هؤلاء المصلحين فكرية وحركية وسياسية في الوقت نفسه، كدعوة ابن عبد الوهاب في الجزيرة العربية والسنوسي في المغرب العربي الكبير، والمهدي في الجنوب بالسودان، وبعضها كان فكريًّا وفقهيًّا دون أن تصحبها دعوة حركية سياسية مباشرة.

ومن جهة أخرى، فرغم الخلافات التي قامت بين أصحاب هذه الدعوات بعضهم مع بعض، فيلاحظ أنها في الأغلب الأعم، اتخذت سمات عامة وهي تأكيد دعوة التوحيد في صورته المجردة، وبالرجوع للأصول من الأحكام المنزلة، بالقرآن والسنة، والأخذ عنها مباشرة وبنفي القداسة عن المذاهب المختلفة. وهي لهذا دعوة كانت تواجه في خصائصها العامة أعراض "العصر" التي علقت بالفكر الإسلامي وفقهه من نزعات التقليد المذهبي الضيق وما أنتجته من صراعات مذهبية، ومن سلبيات ممارسات الطرق الصوفية.

ونحن نلحظ أن هذه الموجة ظهر رجالها فيما يمكن اعتباره "مناطق الأطراف" سواء الشرقية كالهند والعراق أو الجنوبية كنجد واليمن والسودان أو الغربية كالمغرب، وأنها تفادت منطقة القلب أو المركز التي كانت تتمثل في محور تركيا والشام ومصر؛ لأن من عادة الدعوات التجديدية أن تظهر بعيدة عن

مناطق استقرار وتركز المؤسسات التقليدية، وعن مناطق استتباب الهيئات التى تقوم بالفكر التقليدى وتقوم عليه مدافعة عنه.

على أن المشكلة التى واجهت هذه الموجة الإصلاحية، هى الغزو الأوروبى وتوسع إمبراطوريات الغرب فى بلاد المسلمين، هذه المخاطر قد لفتت أقصى انتباه لرجال الدولة والقائمين على الحكم بشدة، فاستيقظ لديهم الشعور بالحاجة للإصلاح، وتحرك شعورهم بالمسئوليه عن الرباط وحماية الثغور والدفاع عن الحوزة. ورجال الحكم رجال عمل وتصد، تلفتهم المشاكل العملية، وإزاء الأخطار المحدقة بأمن الأمة، بدت لديهم الحاجة الملحة لإصلاح الجيش وإعادة بناء مؤسسة الدفاع عن الديار، بإدخال أدوات القتال الحديثة وإعادة تنظيم الجيش وفقاً لما تقتضيه هذه الأدوات مع تدريب الجنود، وكان لهذا الشاغل امتداداته اللائقة به لكفالة التمويل اللازم لإنجاز هذه المهام، وإقامة التعليم الملائم لذلك، وهذا ما كان من أمر حركات الإصلاح المؤسس للدولة وأبنيتها، على أيدى كل من السلطان سليم الثالث ثم محمود الثانى، والوالى محمد على، وذلك على مدى النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وتمثلت المشكلة التى أريد الإشارة إليها هنا، أن أجهزة الحكم فى الدولة كانت تتأيد بالمؤسسات التقليدية الدينية والإسلامية وتدعمها، ودافعت عن فكر هذه المؤسسات ومواقفها ضد حركات التجديد الفكرية والسياسية التى ظهرت فى الأطراف، دافعت عنها ضماناً لما ظنته استقراراً للأوضاع السياسية فى ظروف مواجهة أفكار خارجية محدقة، ودافعت عنها صيانة للأوضاع الراهنة برمتها ولما يقوم من تآزر بين المؤسسات الحاكمة السياسية والفكرية.

ومن هنا وقع الصدام بين حركات الإصلاح المؤسسى وحركات الإصلاح الفكرى، صدام بلغ حد القتال بين جيش محمد على المؤيد من محمود الثانى وبين الحركة السلفية فى الجزيرة العربية فيما عرف باسم الحرب الوهابية.

والمهم أن حركة التجديد الفكرى، لم تصطدم بقوى التقليد والمحافظة من حيث هى كذلك، إنما اصطدمت بقوة قائمة على الإصلاح المؤسس للدولة وصارت قوامه على الدفاع عن أمن البلاد بموجب هذا الإصلاح المؤسسى. وهذا ما أضعف حركتى الإصلاح معاً وهد من قواها جميعا.

ولكن يبقى أن هذه الموجة الإصلاحية الفكرية، قامت مستجيبة

لمتطلبات العصر فى مجال الإصلاح الفكرى. وإن دعوتها على مدى السنين التالية نجحت فى تقويض المذهبية الضيقة والصراعات المذهبية ومبالغات الطرق الصوفية ونزعاتها الحلولية.

وإن كان أخطر ما انتقل إلينا من أثار هذه المرحلة هو انفصال حركة الإصلاح المؤسسى عن حركة الإصلاح الفكرى.

- ٦ -

الموجة الثانية: وهى الموجة التى ظهرت واستمرت نصف القرن ما بين الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين فى هذه المرحلة تم استيلاء الغرب على بلادنا العربية والإسلامية عسكرياً وسياسياً، فاستولت بريطانيا على مصر (١٨٨٢) والسودان (١٨٩٩)، وفرنسا على تونس (١٨٨١) والمغرب (١٩١٢)، وإيطاليا على ليبيا (١٩١٢)، وما إن انتهت الحرب العالمية الأولى حتى اقتسمت بريطانيا وفرنسا الباقى، فاحتلت بريطانيا فلسطين والعراق واحتلت فرنسا سوريا ولبنان، ومن قبل استولت فرنسا على الجزائر فى ١٨٣٠، وبريطانيا على عدن فى ١٨٣٩، وقبل ذلك سيطرت روسيا على بلاد المسلمين فى آسيا الوسطى، وما وراء النهر، وأدخلت بخارى وسمرقند فى حوزتها، وسيطرت هولندا على جزر الهند الشرقية، وسيطرت إنجلترا على الهند.

فى مرحلة نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ومع **تمام هذه السيطرة الأجنبية العسكرية والسياسية، كان الفكر الإسلامى يطرح عليه موضوعان أساسيان أولهما: كيفية التجمع لمقاومة الغزو الحاصل، وثانيهما: التنقيب عن أسباب الوهن والعجز عن المقاومة وأثر ذلك فى بنية الأمة الإسلامية وكيفية علاجها، سواء بالنسبة للنظم أو المقومات الخلقية أو الفكريات المعينة على النهوض.**

عرفت هذه المرحلة رجالاً مثل جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩- ١٨٩٦) ومحمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥) انشغل فكر جمال الدين بأمر وحدة المسلمين ليمكنهم التصدى لما يتهددهم من أطماع خارجية، واعتبر طرح ولاية الأجنبى عن المسلمين من الأركان العظمى للإسلام، وجاء فكر محمد عبده متعلقاً بدعوة للاجتهاد يكون من شأنها رأب الصدع الحاصل فى الأبنية الفكرية والمؤسسية والنظامية بين الأوضاع الموروثة والأوضاع الوافدة من الغرب، وصقل

إمكانيات النهوض والتربية والتنظيمات القانونية وكانت الاجتهادات الخاصة برشيد رضا تتميز بأنه صار أكثر التصاقاً بفكر ابن تيمية، وأنه أوجد الآصرة القوية بين الفكر السلفى والتجديد الفقهى، وأنه أكمل منهج محمد عبده فى ربط الفقه بقضايا السياسة وأوغل فى السياسات العملية، سواء العربية أو الإسلامية.

كل هذا كان فكراً معاصراً، بمعنى أنها كلها اجتهادات يتصدى بها الفكر لمتطلبات العصر الذى عاشه هؤلاء مراعين فى اجتهاداتهم صالح الجماعة الإسلامية وما تقابله من مشاكل ومحن. وإذا كان ثمة خلاف يظهر بين نوعى فكر جمال الدين ومحمد عبده، فمرده إلى الخلاف فى النظر السياسى لأوليات العمل الإسلامى الوطنى الذى يحقق مصلحة الجماعة، وهل تكون الأولوية للتصدى للخطر الخارجى أم تكون الأولوية لمعالجة أسباب الوهن الذاتى.

على أنه يلاحظ أنه فى هذه المرحلة عينها، كان الفكر الأوروبى الوافد بمذاهبه ومدارسه يُستنبت فى البيئات المحلية، تقوم عليه دور صحف ونشر كدار المقطم فى مصر، وجامعات كالجامعة الأمريكية فى بيروت ومجلات فكرية كالمقتطف، ومن جهة أخرى، جرى تغيير للأوضاع الاجتماعية وأساليب العيش وأنماط العلاقات بما يخرج عن إطار المرجعية الإسلامية التى كانت حاكمة للمجتمع تنظيماً سلوكاً، وكل ذلك أوجد تحدّيًا لأصول الإسلام وأطره الحاكمة، وهذا ما جعل لقوى المحافظة الإسلامية ومؤسساتها دوراً دفاعياً ووظيفة إسلامية هامة، لتثبيت أركان الإسلام وأصوله العقيدية ومرجعيته الحاكمة، ولدفع عوامل الاجتثاث عن جذوره، ونجد أمثلة كثيرة على هؤلاء مثل الشيخ محمد عليش والشيخ محمد نجيب، وأيضاً الشيخ محمود أبو العيون، فضلاً عن الجمعيات التى نشأت باسم الجمعية الشرعية والسنة المحمدية وأنصار السنة، وغير ذلك.

وإذا كان عنصر الخطر الخارجى عاملاً فى الصدام بين حركتى الإصلاح المؤسسى والإصلاح الفكرى فى الموجة الأولى، فإن هذا العنصر الخارجى ذاته هو ما أبقى للقوى المحافظة وظيفة جوهرية فى الدفاع عن تخوم العقيدة وأطرها المرجعية، **وبذلك قام الصدام وسوء التأويل بين قوى التجديد البناءة وقوى المحافظة المدافعة عن الأصول.**

وكان هذا أخطر ما انتقل إلينا من آثار هذه المرحلة وهو الصدام بين قوى

الدفاع عن الأصول وبين قوى النهوض والتجديد، كلاهما لازم، ولكنهما تصارعا وأضعف كل منهما صاحبه.

- ٧ -

الموجة الثالثة: وقد ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى: متمثلة في الحركات الإسلامية التي ظهرت مع نهاية العشرينيات وحتى منتصف القرن العشرين، كانت الحركات الوطنية فى بلادنا مرتبطة بالإسلام لا تكاد تنفصل عنه، وكانت الشعوب العربية الإسلامية وهى تقاوم الاستعمار، إنما تنهض تحت راية الإسلام، والحركات الإسلامية هى ما كانت تتجمع فيه الشعوب لمكافحة أجنبى محتل أو مقاومة ظالم مستبد، وبهذا التصور نفهم حركة عبد القادر الجزائرى فى الجزائر وحركة عبد الكريم الخطابى فى المغرب، وحركة السنوسى فى ليبيا، وحركة المهدى فى السودان، وكذلك كانت الحركات فى مصر من جمال الدين الأفغانى إلى مصطفى كامل... وهكذا.

وكانت التكوينات المتأثرة بالفكر الغربى لا تعرف وقتها إلا فى دوائر النخب السياسية من كبار رجالات المجتمع ذوى المناصب الكبيرة. ولكن هذه الدوائر بدأت مع الوقت تتسع وتنمو ويتكاثر الناس فيها، وذلك بفعل نظام التعليم الحديث الذى لم يكتف بإدخال العلوم الحديثة والعلوم الطبيعية واللغات، ولكنه تأسس وتكون على النمط الأوروبى من حيث فصل علوم الدنيا عن علوم الدين، فركز على الأولى وأهمل الثانية إهمالاً، كذلك انتشر الفكر الأوروبى الفلسفى بين صفوة المثقفين المتخرجين من هذه المدارس، بفعل الكتب والمجلات الشهرية التى تظهر لتروج لهذه الأفكار وتعارض بها أسس الفكر الإسلامى التقليدى. جرى هذا فى مصر فى فترة استتباب الهيمنة الإنجليزية عليها فى خواتيم القرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين.

ولم تكد الحرب العالمية الأولى تنتهى (١٩١٤-١٩١٨)، حتى كانت الدولة العثمانية قد صفيت، وحلت محلها دولة تركيا الحديثة التى ألغت الخلافة الإسلامية واتخذت إجراءات بالغة الحدة لتصفية كل أثر للإسلام كنظام للحياة وأساس للشرعية الاجتماعية والسياسية هناك، وكان لذلك وقع الصدمة الشديدة على المسلمين فى العالم أجمع، وذلك ألماً من تلك الظروف التى نقضت عقد المسلمين وشتت شملهم، فباتوا لا يرون جهة أو

هيئة يتجهون إليها كجامع لهم، وفي الوقت نفسه احتلت القوات الأوروبية ما كان لم يحتل بعد من أراضي العرب والمسلمين واقتسمها بينهم المنتصرون في الحرب، وبخاصة منطقة الشام والعراق.

وفي هذا الوقت ظهر عديد من الحركات الوطنية في العالم الإسلامي كمصر، وفي غير العالم الإسلامي كالصين والهند، وكذلك ظهرت حركات مقاومة الغزو في البلدان حديثة العهد بالاحتلال كسوريا والعراق، وكانت القوى السياسية التي قامت بهذه الحركات تتكون في الأساس من الشباب والكهول أبناء المؤسسات الحديثة في التعليم، وممن تربوا على أسس علمانية بعيدة عن المؤسسات الدينية التقليدية.

وتكاتفت هذه العوامل لتضع الحركات الوطنية التي تظهر في هذه المرحلة بصورة علمانية، فهي حركات تعمل على إجلاء المحتل وتطلب الاستقلال السياسي لأقطارها، ولكنها ترسم لمستقبل بلادها- مجتمعات ما بعد الاحتلال صورة مستمدة من أنماط النظم الاجتماعية السائدة في الغرب، وتستهدف بناء نظم وضعية بعيدة عن الفكر الديني وعن أصول الشرعية المستمدة من الإسلام.

في البداية، أي في صدر العشرينات اندمج التوجه الإسلامي ورجاله في هذه الحركات، بحسبان أن مقاومة الغاصب الأجنبي أولى في الاعتبار، وأن جلاءه مما يفيد القوى الوطنية كلها، وأن المتتبع للحركات الوطنية في هذه السنوات من بدايات العشرينات يلحظ اتصالاً قويًا للعناصر ذات التوجه الإسلامي ومشاركة فعالة في هذه الحركات.

ولكنه مع نهايات العشرينات بدا أن الفكر العلماني يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة وأن يصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابعه، وعلى أن يفصل الدين عن شئون المجتمع ويفشي نظاماً وضعيًّا صرفاً أو يكمل التنظيم العلماني الذي كان قد بدأ مع نهايات القرن التاسع عشر وكانت أقلام كتاب ومقالات صحف تطالب صراحة بتنحية الدين عن أن يكون له شأن بأي من وجوه النشاط الاجتماعي.

وفي الوقت نفسه تحررت حركات التنصير المسيحي الأوروبية والأمريكية من خوفها إزاء المسلمين، كانت هذه الحركات قد وفدت إلى أقطارنا الإسلامية والعربية منذ منتصف القرن

التاسع عشر، وكانت تنشط بين المسيحيين من المواطنين فى بلادنا، لتكون لها قواعد بشرية موالية لها، وأثار ذلك سخط المسيحيين الشرقيين فى بلادنا وحفزهم لمقاومة هذا النشاط وأن تلك البعثات لم تكن تجرؤ على أن تقترب من المسلمين، هذا البحر الواسع الذى يمكن أن يبتلع فى هياجه حركة التنصير ويغرقها فى قراره السحيق، لكن بعد الحرب العالمية الأولى، ونشأة النظم العلمانية، وتبنى قيادات الدول وقيادات الحركات الوطنية المنهج العلمانى الوضعى، بعد ذلك كله وبسببه **تشجعت** حركات التنصير **لتعمل بين المسلمين، وبدأت عملها فعلاً بعد مؤتمر عقده المنصرون فى القدس فى ١٩٢٤ وارتفع فيه شعار، "تنصير العالم فى جيل واحد" فى هذه الأوضاع، واستجابة لها من الموقف الإسلامى ظهرت الحركات الإسلامية التى تؤكد على الشمول الإسلامى لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد وجميع أطراف الحياة، ويهيمن على شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكاً، وكان هذا جوهر نشاط الشيخ حسن البنا.**

كانت الدعوة للشمول الإسلامى هنا تحاول أن تجمع بين الاستقلال العقيدى والحضارى والاستقلال السياسى والاقتصادى، وبدا من ذلك أن الحركة الوطنية صار لها تعبيران، أحدهما: يعبر عن نفسه من موقف علمانى يقتصر على استهداف الاستقلال السياسى والاقتصادى، والآخر: يعبر عن نفسه من موقف إسلامى من حيث استقلالية الثقافة والرؤية الحضارية التى تشكل الذات الجمعية.

وهنا حدث التصادم بين حركتى الاستقلال العلمانية والإسلامية، وكان هذا أخطر ما انتقل إلينا من آثار هذه المرحلة.

لقد أعادت **الموجة الأولى** الإسلام إلى منابعة الأولية فى القرآن والسنة بعيداً عن تقديس المذاهب الفقهية والتقليد وعن نظريات الحلول الصوفية وتقديس الأولياء، وأرست **الموجة الثانية** فكرة الإسلام المجاهد المقاوم للغزو الأجنبى مع التجديد فى الفقه والتفسير لمواجهة مطالب العصر، ومع ربط التجديد بالسلفية ووصل الفكرة العربية بالفكرة الإسلامية مع التفاعل مع السياسات الوطنية، وأضافت **الموجة الثالثة** شمولية الإسلام وارتباط العمل والدعوة بالتنظيم الحركى فى مواجهة نزعات فصل الدين عن نظم الحياة.

ولكن المشكلة أتت فى التصادم غير الحميد الذى جرى بين قوى كان من المفروض أن تتآلف وتتآذر ويشد بعضها برقاب بعض، ولكن أوضاع المخاطر الخارجية، أى: العنصر الخارجى أدى إلى أن يحل التصادم محل التآلف، والتنافى محل التآزر.

فى الموجة الأولى: تضاربت حركة الإصلاح الفكرى مع حركة الإصلاح المؤسسى.

وفى الموجة الثانية: تضاربت حركة التجديد الفقهى مع حركة الدفاع عن الأصول الفقهية.

فى الموجة الثالثة: تضاربت حركة الوطنية الإسلامية مع الحركة الوطنية العلمانية.

فى هذا الإطار الفسيح للفكر الإسلامى المعاصر، ظهرت حركات ومجموعات فكرية ذات خصائص ثانوية أقل ثباتاً (من الناحية النسبية) مما سبق عرضه، وهى عند التحقيق لا تمثل نقضاً أساسيًّا للخصائص العامة السابقة، ولكنها تمثل استجابات مرحلية أو إقليمية متغيرة لأوضاع خاصة أو طارئة، أو لضغوط حادة، وظروف استثنائية صادفت أهل قطر معين، مثال ذلك: الحركات والدعوات التى قام بها سعيد النورسى فى تركيا، أو جماعات التبليغ التى ظهرت أولاً فى الهند، أو ما كان فى فكر أبى الأعلى المورودى أو سيد قطب، حينما ظهر وتفاعل.

ويمكننا أن نلحظ أن هذه الاتجاهات جميعاً ظهرت فى أوضاع تاريخية وإقليمية اتسمت بالحصر والتضييق على الدعوات الإسلامية وحركاتها، وهى قد تنوعت حسب نوع التضييق الحادث، ويمكننا من ملاحظة الظرف التاريخى الذى ظهرت فيه كل من هذه الدعوات أن نخلص لما يلى.

أولاً : حيث كان الحصر والتضييق يشتد ويمتد إلى أصول العقيدة الإسلامية، وتنسد به المنافذ أمام التعبير عن الموقف الإسلامى فى شموله، ويخشى فيه على الكافة من تآكل جذور العقيدة فى نفوسهم بسبب المخالطات الدينية غير السماوية كما فى الهند، أو بسبب سياسة طغيان عازم على اقتلاع الإسلام من جذوره العقيدية كما فى تركيا الكمالية، حيث كان الوضع هكذا صرفت الحركة الإسلامية المعنية جهدها لتثبيت العقيدة فى قلوب البشر وتأكيد دعامات الإسلام فى النفوس، وبذلت جهدها فى الاعتناء بالأوضاع الاجتماعية المهنية لاستقرار أوضاع المسلمين المادية والمعنوية، وقصرت دعواها على الجانب العقيدى وعلى

جوانب تهيئة الخدمات الاجتماعية من مدارس ومستشفيات وفرص عمل.

ثانياً : وحينما أرتجت أبواب التعبير عن الموقف الإسلامى السياسى من حيث إن الإسلام هو نظام شامل ومصدر للشرعية ولنظم الحياة والمجتمع، كانت الاستجابة داعية للمفاصلة مع النظم السائدة التى لا تتيح للدعوة الإسلامية السياسية فرص التعبير، وهذا ما نلحظه فى فكر المودودى وسيد قطب، وقد أقام سيد قطب فكره فى الظروف التى مرت بالحركات الإسلامية ودعواتها بين الخمسينات والستينات حيث كان الفكر الإسلامى السياسى مستبعداً عن المشاركة فى تحديد المفاهيم السياسية والاجتماعية ورسم السياسات، ولم يكن الجديد فى دعوته القول: "الحاكمية للّه وحده"، ولكن الجديد أنه أقام مفهوم "الحاكمية للّه وحده" على أساس من المفاصلة والمفارقة شبه الكاملة مع المجتمع بمؤسساته وقيمه وأوضاعه، فهو فكر مقاطعة يهيىء لموقف قتالى يواجه به ما رآه أو ظنه من إقصاء للإسلامية السياسية، وذلك بخلاف فكر الحركات الإسلامية التى قامت من قبل سيد قطب والتى كانت تمثل فى عمومها فكر انتشار وتعامل مع وحدات المجتمع القائم وتخلل مؤسساته ونظمه وأوضاعه.

قصدت من هذا العرض التاريخى العام أن أوضح عدداً من الأمور أرجو أن أكون قد جلوتها بعض الجلاء.

١- من ذلك أن هذا الفكر كما يتراءى لنا الآن هو حصيلة استجابات تاريخية للعصر الحاضر، ولهذه المرحلة من حياة الجماعة الإسلامية، وهو محصلة تراكمت عناصرها واحداً واحداً عبر تنوع الأوضاع التاريخية -الإقليمية عن العصر الحاضر، وتكونت هذه العناصر من رجال فكر وسياسة ومن حركات وتيارات ظهرت فى هذه المرحلة.

٢- إن الخلافات بين الاتجاهات المختلفة التى ظهرت فى هذه المرحلة إنما هى فى أساسها خلافات بين مواقف ظهرت للظروف التاريخية والاجتماعية، فهى مما يصدق عليه أنه خلاف فكرى أساسه خلاف الزمان أو المكان، أو خلاف الرؤية السياسية والاجتماعية لجماعة أو لحركة.

والفرق هنا بين ما يعتبر غلواً واعتدالاً فرق لا يتعلق بالاستخلاص الفقهى والفكرى، ولا يتعلق بجمود أو تحجر، ولكنه خلاف أساسه التجربة التاريخية التى ظهر فيها اتجاه معين، وأساسه الرؤية السياسية الاجتماعية لحركة محددة رؤيتها للواقع وإدراكها لكيفية التعامل مع هذا الواقع.

٣- إن الحاسم فى الحكم لا يتعلق فقط باستخلاص الأحكام من النصوص واستنباطها من مصادرها الأولية، ولكنه يتعلق أيضاً بكيفية النظر للواقع الذى تحياه الأمة وكيفية توصيفه، وإن الوصف الحقيقى فى تقديرى الذى يقوم به واقع الجماعة الإسلامية فى الزمان الحاضر هو وصف التبعية والتجزئة.

هذا هو العصر الذى نتصدى لحل مشاكله لصالح الجماعة، وإذا اتضح ما هو العصر اتضح معيار الحكم، ليس المشكل فى فهمنا "للإسلام"، ولكن المشكل هو فى فهمنا "للعصر"، ليس المشكل فى قراءتنا للنص، ولكن المشكل فى رؤيتنا للواقع.

طارق البشرى





نظرات فى فقه الشيخ الغزالى ومرتكزاته

الأستاذ الدكتور/ يوسف القرضاوى

الغزالى فقيه النفس:

لم يشتغل الغزالى (بفقه الفروع)، ولم يؤلف كتاباً مما يدخله الناس فى اختصاص (الفقه)، وقد كتب فى جوانب الثقافة الإسلامية المتنوعة، من العقيدة، إلى الأخلاق، إلى السيرة، إلى التفسير، ولكنه لم يؤلف كتاباً خالصاً فى الفقه أو أصوله.

وفى (ملتقى الفكر الإسلامى) بالجزائر الذى خصص لـ(الاجتهاد) قال عن نفسه: إننى ليس لى عقلية الفقيه، أخى فلان (يقصدنى) هو الذى يملك هذه العقلية.

وقديماً كان يحيل مسائل الفقه على أخيه الشيخ سيد سابق.

وهذا الكلام قد يوهم أن الشيخ مبتوت الصلة بالفقه. وهذا غير صحيح، فلا ينبغى الإطلاق فى هذا الأمر.

إنه صحيح إذا حمل على معنى الاشتغال بالمسائل الجزئية والفروع والتفصيلات الفقهية، التى تحتاج إلى بحث فى بطون الكتب والشروح والحواشى، وتتبع الأقوال والمسائل والأدلة، إلى غير ذلك.

أما إذا أريد بالفقه فهم مقاصد الشريعة وكلياتها، ورد الجزئيات إليها، وإبراز القضايا المهمة من خلال الأدلة القرآنية والنبوية، فللشيخ هنا فقه يذكر ويقدر، وهو الذى يعبر عنه فى تراثنا بـ(فقه النفس).

وهو إنما دخل إلى الفقه من باب الدعوة، فهو ـ لكى يبين وجهة الإسلام وعظمته وعدله وسموّه ـ لزمه أن يتحدث عن قضايا كثيرة، تتعلق بالفقه والتشريع.

ولعل هذا الجانب هو الذى جر عليه سخط كثير من الجامدين والمتعصبين، مثل آرائه حول المرأة والغناء والموسيقى، وإعفاء اللحى، وتقصير الثياب، والعلاقات الدولية فى السلم والحرب.

وفى السنوات الأخيرة - التى قضاها مستشاراً ورئيساً للمجلس العلمى بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر - كان يستفتى فى أمور كثيرة كلية وجزئية، فيجيب عنها، ما أتيح له الوقت، فيقنع ويشبع.

الغزالى والفقه الاقتصادى:

بيد أنى أود أن أنبه هنا أن اهتمام الشيخ بالفقه - بالمعنى الأعمق والأوسع- بدأ منذ فجر تأليفه، كما يتضح ذلك لمن قرأ كتاباته الأولى الرائدة فى الجوانب المتعلقة بالاقتصاد الإسلامى، فهو ينادى بتحديد (الملكيات الكبيرة) ويدلل على ذلك من قواعد الفقه، ومقاصد الشرع.

ويناقش (المتحدث الرسمى للإسلام[1]- المفتى فى ذلك الوقت - فى دفاعه عن الملكيات الكبيرة فى مصر، ومدى شرعيتها، وكيف اكتسبت، ثم كيف نمت واتسعت، ومن قرأ مناقشة الشيخ هنا بتأمل وإنصاف، وجدها تدل على أصالة فقهية، وملكة فطرية، صقلتها الدراسة الأزهرية، مع الاستعانة على إنضاج الفتوى بقراءة التاريخ، واستقراء الواقع، فالمفتى الحق هو الذى يزاوج بين الواجب والواقع، ولا يتقوقع على الأقوال النظرية، معزولاً عن الناس والحياة.

وفى رأيه أن فقه العبادات قد اتسع واستبحر أكثر مما يلزم، والقليل منه يكفى، ولفت النظر إلى العناية بالفقه الدستورى والسياسى والاقتصادى والمدنى، مما يحتاج إليه المجتمع المعاصر.

وهو أميل إلى مدرسة الرأى منه إلى مدرسة الأثر، وكثيراً ما أبدى إعجابه بمذهب أبى حنيفة فى عدم إثبات الفرضية أو التحريم إلا بنص لا شبهة فيه. وبمذهب مالك فى الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، وتقديم عمل أهل المدينة على أحاديث الآحاد.

ولا بأس أن نعرض هنا نموذجاً من فقهه (القديم) فى الجانب الاقتصادى، وإن كان يغلب عليه حماس الشباب، وثورته على الظلم الاجتماعى، وربما عدل الشيخ بعد ذلك عن بعض هذه الآراء، أو ضبطها وقيدها، ولكن الذى يهمنا منها دلالتها العامة على (فقه النفس) عنده.

ومن أبرز النماذج هنا: حديثه عن الملكية هل تقيد أوْ لا ؟

فلنقرأ ما يقول الشيخ هنا فى كتابه (الإسلام المفترى عليه):

مبدأ الملكية بين التقييد والإطلاق:

لا جدال فى أن للإنسان حق التملك، اعترفت بذلك رسالات السماء وقوانين الأرض جميعاً.

وحب التملك غريزة، يعدّها علماء النفس من قواعد السلوك البشرى، كسائر الغرائز الأخرى المعترف بها، من جنسية واجتماعية وبدنية.

وغرائز الإنسان لا تُستأصل استئصالاً، وإنما تحوّر آثارها العملية، فى الشكل الذى يرضاه الشرع والقانون.

ومن ثم فقد أباح الدين للإنسان أن يتملك، لكن عن طرق معينة لا يجوز تخطيها.

وأباحت النظم الوضعية للمرء أن يتملك؛ فتلك غريزته التى لا يمكن وقفها ألبتة.

ثم اختلفت كيف يملك؟ وكم؟

فقالت الشيوعية: لا يملك إلا دخله الذى يستحقه من عمله، أو ما يدخره من هذا الدخل المحدود، أو ما يستهلكه فى اقتناء حاجاته الشخصية، ورفضت أنواع التملك الأخرى.

أما الرأسمالية، فقد تركت حرية التملك مطلقة، ولم تضع إلا قيوداً خفيفة على طرائق الكسب، ولم تضع حدًّا معيناً للثروات المكتسبة؛ ولم تعرقل تداولها بالمواريث، كما فعلت الشيوعية.

والإسلام يعترف بمبدأ الملكية، ويضعه تحت الوصاية الدقيقة من تعاليمه المقررة، فى قواعده العامة ونصوصه الخاصة.

فهو يطلقه إن كانت المصلحة العامة تقضى بإطلاقه. ويقيده إن كان الأمر على العكس.

وفى كلتا الحالتين فالإسلام واضح فى رفضه لكل تملك باطل. وهو يسأل كل مالك من أين لك هذا ؟ ليعرف أهو حق فيبقيه له.. أم لا، فيسلبه إياه؟..

﴿ وَ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بهَا إِلَى الْحُكّام لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَال النّاس بالْإِثْم وَأَنْتُمْ تَعْلَمونَ﴾. (البقرة/ الآية:١٨٨).

ولو طبق مبدأ "من أين لك هذا؟" على الأملاك الكبيرة القائمة فى ربوع الشرق، لأصبح أكثر أغنياء الشرق فقراء.

فأصول هذه الأموال منهوب يحرم الأكل منه، وتحرم الصلاة فيه كما قال الفقهاء..

واستثمار هذه الأملاك مطعون فيه؛ لقيامه على سرقة الجهود، وظلم الأجراء

والملكيات التى تكونت على أساسه، نتجت ـ فى الأغلب ـ من بين ما يستحقه العمال من أجور عدلاً، وبين ما يصل إلى أيديهم فعلاً.

ومذهب الإمام مالك، يقدر أجر العامل بنصف الربح [٢]. فكيف إذا كان ما يأخذه العمال، لا يصل إلى عشر الربح، بل إلى ١٪ ؟

على أن مبدأ الملكية الذى أباحه الإسلام، يخضع للسلطة التى منحها الإسلام للدولة، فى تقييد المباحات حسب المصلحة.

فإن الإسلام أعطى الحاكم، حق التدخل فى بعض المباحات المشروعة بالحظر، إذا كان من وراء ذلك غرض سليم.

ألا ترى الحكومة تحدد مساحة ما يزرع قطناً أو قمحاً، وتفرض العقوبات على من يخالف ذلك، ولا يرى الدين فى ذلك بأساً، ولم يبد علماء الدين احتجاجاً؛ مع أن زراعة هذه الأصناف، مباحة كمًّا وكيفاً لمن يشاء ؟ إن ذلك راجع إلى المبدأ الفقهى المقرر، الذي يبيح للدولة (إسلامياً) أن تقيد حرية الزراعة، وأن تقيد حرية التملك؛ ما دام هناك من الدواعى الاجتماعية ما يُحتِّم ذلك.

ويرى فريق من الناس، أن هذه الأمور من شئون الدنيا المحضة.

فلنا أن نتصرف فيها على النحو الذى نشاء، دون انتظار للفتوى التى يصدرها الدين.

وقد وكل إلينا الدين هذا الحق، فلا معنى للتخلى عنه. ويستدلون بالحديث الكريم: "أنتم أعلم بشئون دنياكم"[٣].

وهذه المحاولة لإخراج المسألة من الدائرة التى يحكم فيها الدين ـ لا فائدة منها ولا مسوغ لها.

ولعل الدافع لها هو الخوف من أن تقف أحكام الدِّين، حجر عثرة فى طريق التقدم الاجتماعى، وسير الحضارة إلى الأمام.

وهذا التخوف لا موضع له أبداً بالنسبة إلى الإسلام.

ففى قواعد هذا الدين من السعة والمرونة، ما يشفى ويريح.

ولو توجه العقلاء والمصلحون إلى الإسلام، يحكِّمُونه فيما شَجَرَ بينهم، لوَصلوا إلى أهدافهم فى يسر، ولمزَّقوا ما على صفحة الحقيقة من حجاب، وما أخفى وجهها الوضّاح من نقاب.

فإن الدين فى جميع الأحوال، ضرورة اجتماعية، وإن كان رجاله فى أغلب الأحوال، آفة اجتماعية:

وما أفسد الإسلام إلا عصابةٌ
تآمر حمقاها ودام نعيمها
فصارت قناة الدين فى كف ظالم
إذا اعْوَجَّ منها جانب لا يقيمها

وإليك طائفة من القواعد، التى تأسس عليها الفقه الإسلامى، واستخلصت من الكتاب والسُّنة، ولم يثر حولها نزاع.

وسنعرض مبدأ الملكية على هذه القواعد لتقول فيه كلمتها الحاسمة:

(١) رفع الضرر.
(٢) منع الحرج.
(٣) سد الذرائع.
(٤) دفع المفاسد، مقدم على جلب المصالح.
(٥) الضرورات تبيح المحظورات.
(٦) يرتكب أخف الضررين.
(٧) ما قارب الشئ يعطى حكمه.
(٨) للأكثر حكم الكل.
(٩) ما أدَّى إلى الحرام، فهو حرام.
(١٠) ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب.
(١١) ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند اللّه حسن... إلخ، إلخ.

ولو انفردت قاعدة من هذه القواعد بالحكم على مبدأ الملكية وقررت تضييق الخناق عليه، لكفى.

فكيف وهى كلها تؤدى فى هذه الأيام، إلى محاصرة حق التملك، وإحاطته بشتى القيود ؟.

خذ مثلاً قاعدة "رفع الضرر" فهى تعطى الدولة، الحق فى مصادرة أى تصرف؛ يضير كتلة الشعب؛ ويمس سلامة الجماعة؛ لا عن طريق تحريم المباح فحسب؛ بل عن طريق التصرف - بالتأويل - فى بعض النصوص الواردة.

وأقرب مشاهَد لنا قانون "التسعير" الذى صدر فى السنين الأخيرة، ورحب به العلماء أيما ترحيب.

فهذا القانون مناف فى تشريعه، لما جاء فى السُّنة من(الامتناع عن) تسعير البضائع.

فعن أنس رضى اللّه عنه: "أن الناس قالوا: يا رسول اللّه غلا السعر، فسعِّرْ لنا ؟. فقال: إن اللّه هو المسَعِّرُ، القابض الباسط الرازق، وإنى لأرجو أن ألقى اللّه تعالى، وليس أحد يطالبنى بمظلمة، فى دم ولا مال"(٤).

ومع ورود هذا الحديث وغيره، لم يقم اعتراض من أحد، لما رأت الدولة أن تسعِّرَ البضائع؛ لأن الأضرار الفادحة،

من ترك الأسعار حرة، توجب التدخل في أمرها حتماً.

وإطلاق الملكية أو تقييدها، لا يزيد في شأنه ـ إن لم يقلّ ـ عن إطلاق الأسعار أو تقييدها.

ورفع مستوى المعيشة، هدف تدندن من حوله الحكومات؛ تريد أن يُنَعَّم الجمهور بأكبر قسط مستطاع من طيبات الحياة؛ وأن يتاح للأفراد كافة أخذ حقهم من أنعم اللّه التى أخرج للناس.

فهذه المجهودات المدنيَّة المبذولة فى هذه السبيل، ليست إلا ترجمة صحيحة لقاعدة "رفع الحرج" التى اعتمدها الإسلام، وبشَّر بها فى تعاليمه.

وإذا كان رفع الحرج لا يتم إلا برفع أغلال الرأسمالية القائمة على إطلاق التملك والتمليك، فمن الذى يفتى بإبقاء المسلمين فى سجنها الضيق المظلوم ؟

وقد ذكر القرآن أن ثمةَ طائفة من الناس، سمَّاهم "السادة الكبراء" إذا ظهروا فى قرية أفسدوها، وإذا قاموا على سبيل أبهموها وأضلوها، حتى يصيح الشاردون خلفهم يوم القيامة:

﴿ رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ. رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيراً ﴾.

فإذا كان ترك مبدأ الملكية طليقاً، سيفضى حتماً إلى تكون هذه الطائفة؛ فإن الإسلام يوجب ـ سداً للذريعة ـ ألا يترك.

وإذا كان بعض كبار الملاك صالحاً منصفاً، يؤدى واجباته على أساس أن الملكية وظيفة اجتماعية؛ فإن أكثرهم على العكس؛ والحكم يتبع الكثرة لا القلة.

والمرجع فى ذلك أحوال العصر، وعبر التاريخ.

نستطيع أن نعرض مبدأ الملكية، على بقية القواعد التى ذكرناها آنفاً. وسنرى أنها لا تسمح ـ ألبتة ـ ببقائه، على الأسلوب الذى يظهر به الآن.

أما حدود التقييد، فهى الأخرى متروكة لميزان المصلحة العامة، يرتفع بها وينخفض.. كماتريد الشعوب"اهـ.

أهذا كلام رجل بعيد عن الفقه ؟ كلا. إنه كلام رجل يستلهم القرآن، ويقتبس من مشكاة النبوة، ما يضئ الطريق لفقه عصرى مستنير.

وهو ـ إلى جانب ذلك ـ بصير بالواقع والتاريخ مواكب للزمن، متفتح العين والعقل على ما يجرى حوله، ولذلك كانت فتواه عن الملكيات فى مصر مبنية على دراسة واقعية، كما بين ذلك فى بعض كتبه.

الزكاة والضريبة:

ويتحدث الشيخ عن (الزكاة والضريبة) فى ضوء الأصول الفقهية، فيقول:

للمصالح المرسلة وأنواع القياس منزلة كبرى فى الفقه الإسلامى؛ فهى مرجع وثيق لكبار الأئمة، يستنبطون منه شتى الأحكام، ويواجهون به صور الحياة المتجددة على مر الأيام. وإلى هذه الأصول التشريعية أمر عمر بالقصاص من جماعة قتلوا واحداً فقتلهم جميعاً، وإليها كذلك لم يعتبر أرض فارس غنيمة تقسم أخماساً على الفاتحين، فأبقى الأرض لأهلها وضرب عليها الخراج وعليهم الجزية، وإليها أيضاً أشار علىٌّ بجعل حد الخمر ثمانين جلدة، فإن من سكر هذى، ومن هذى افترى، والأمثلة كثيرة، وليس هنا موضع سردها.

زكاة المال وزكاة الدخل:

وقد جدت فى هذا العصر مشكلات مالية، لا يجوز أن نقف أمامها مكتوفى الأيدى كما لا ينبغى أن نتراخى فى وضع حلولها، حتى لا يضطرب الناس فى أمر دينهم. من ذلك نظام الزكاة. فالزكاة ركن من أركان الإسلام الأولى، ومن دعائم أوضاعه الاقتصادية التى يكفر من جحدها ويحارب مع المرْتدين من منعها. وأنصبة الزكاة فى صنوف المال حددها الدين تحديداً يعتبر نصاً فى أكثر الأحوال. ونريد أن نعتبره قياساً فيما سنورده من أمثال ونظائر.

ولبيان ذلك نقول: إن الإسلام أوجب إخراج ربع العشر من رأس المال الذى يبلغ مائتى درهم فما فوق. والزكاة فى هذه الصورة معتبرة برأس المال فقط زاد أو نقص أو بقى على حاله ما دام قد مر عليه العام.

وقد فرض الإسلام كذلك زكاة فى الزروع والثمار، جعلها العشر أو نصف العشر.

والزكاة فى هذه الصورة قد اعتبرت على أساس الدخل الناتج، مر عليه العام أو لم يمر، ولا عبرة فيها برأس المال المغلِّ، وهو الأرض المزروعة قلَّت قيمتها أو عظمت.

ومن هنا نستطيع الحكم بأن قاعدة فرض الزكاة فى الإسلام قد تكون رأس المال، وقد تكون مقدار الدخل، ونخلص من هذا إلى أن من له دخل لا يقل عن دخل الفلاح الذى تجب عليه الزكاة، يجب أن يخرج زكاة مساوية، ولا عبرة ألبتة برأس المال، ولا بما يتبعه من شروط؛ فالطبيب والمحامى والمهندس والصانع وطوائف المحترفين والموظفين وأشباههم تجب

عليهم زكاة، ولابد أن تخرج من دخلهم الكبير، ولنا على ذلك دليلان:

الأول: عموم النص فى قول القرآن الكريم: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض** ﴾، ولا شك أن ربح الطبقات الآنفة كسب طيب يجب الإنفاق منه، وبهذا الإنفاق الواجب يدخلون فى عداد المؤمنين، الذين ذكر القرآن أوصافهم: ﴿ **الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون** ﴾.

والدليل الثانى: أن الإسلام لا يتصور فى حقه أن يفرض الزكاة على فلاح يملك خمسة أفدنة، ويترك صاحب عمارة تدر عليه محصول خمسين فداناً، أو يترك طبيباً يكتسب من عيادته فى اليوم الواحد ما يكسبه الفلاح فى عام طويل من أرض إذا أغلت بضعة أرادب من القمح ضربت عليها الزكاة يوم الحصاد.

لابد إذاً من تقدير زكاة على أولئك جميعاً، وما دامت العلة المشتركة التى يناط بها الحكم موجودة فى الطرفين، فلا ينبغى المراء فى إمضاء هذا القياس وقبول نتائجه.

وقد يقال: كيف نقدر هذه الزكاة؟ وعلى أى نسبة تكون؟

والجواب سهل. فقد ردد الإسلام زكاة الثمار بين العشر ونصف العشر على قدر عناء الزارع فى رى أرضه، فلتكن زكاة كل دخل على قدر عناء صاحبه فى عمله، ومن الممكن إيضاح التفاصيل وتفريع المسائل وتحديد القيم بعد ما نقر هذا الأصل الخطير، والأمر لا يستقل به تفكير واحد، بل يحتاج إلى تعاون العلماء والباحثين[٥]. ا هـ

هذا هو فقه الشيخ، قد تأخذ به وقد لا تأخذ، ولكن المهم هنا أنه يدل على نظر فقهى أصيل[٦].

فقه الغزالى وقضايا المرأة

ومن أبرز القضايا الفقهية التى أثارها الغزالى، وجرَّت عليه كثيراً من القيل والقال: قضايا المرأة وفقهه فيها، واختلاف بعض الناس معه فيها. وخصوصاً إخواننا السلفيين.

ولا بأس أن يختلف الناس فى هذه القضايا ما بين مشدد وميسر، فقد عرف تراثنا قديماً شدائد ابن عمر، ورخص ابن عباس، رضى اللّه عن الجميع.

ولكن الذى يتأمل هذه القضايا الخلافية ببصيرة وإنصاف، يرى أن منطق الشيخ أرشد من منطق مخالفيه، وأن أدلته أقوى من أدلتهم، وأن رأيه أدنى إلى تحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ومراعاة طبيعة العصر، اقرأ ما كتبه فى

الرد على القائلين بوجوب النقاب تجد ذلك واضحاً، يقول الشيخ:

إن هذا النوع من المتحدثين عن الإسلام يقف من مسيرة الإسلام، ويصد عن سبيل اللّه، وقد عرفت أنهم يقلدون مذهب ابن حنبل رضى اللّه عنه، وأحمد بن حنبل برئ من هذا المسلك، وهو لا يقول إن وجه المرأة عورة، ذكر ذلك المغنى لابن قدامة، وكذلك رأى أئمة المذاهب المتبوعة، أبو حنيفة ومالك.

قال ابن قدامة ص ٤٣١ من الجزء الأول: قال مالك والأوزاعى والشافعى (جميع المرأة عورة إلا وجهها وكفيها، وما سوى ذلك يجب ستره فى الصلاة لأن ابن عباس قال فى قوله تعالى: ﴿**ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها**﴾ [النور: ٣١] قال: الوجه والكفين، ولأن النبى ﷺ نهى المرأة المحْرمَة عن لبس القفازين والنقاب، ولو كان الوجه والكفان عورة لما حرم سترهما، ولأن الحاجة تدعو إلى كشف الوجه للبيع والشراء، والكفين للأخذ والعطاء، وقال بعض أصحابنا: المرأة كلها عورة، لأنه قد روى فى حديث عن النبى ﷺ: "المرأة عورة". ولكن رخص لها فى كشف وجهها وكفيها لما فى تغطيته من المشقة.

إلى أن قال ص ٤٣٢: ويكره أن تنتقب المرأة وهى تصلى...

وأجمعوا على أن المرأة، تكشف وجهها فى الصلاة والإحرام. نقول:

وذلك كتحريم تغطية الرأس على الرجال عند الإحرام، والرأس ليس بعورة بالنسبة لهم، وإلا ما وجب كشفه، وكذلك الوجه والكفان بالنسبة إلى المرأة، ونحن نعلم أن هناك متطيرين يرون أظافرها عورة، وهؤلاء لا وزن لرأيهم ولا لروايتهم.

وجاء فى الجزء السابع من المغنى والشرح الكبير مزيد من الإيضاح لهذه القضية.

إذا أراد امرؤ الزواج فخطب إحدى النساء، فماذا يفعل ليستريح إلى الزواج منها؟

يقول الحنابلة: يكفيه ما يُرَى عادة، ولا ينبغى له أكثر من ذلك.

قال صاحب المغنى:

"لا خلاف بين أهل العلم فى إباحة النظر إلى وجهها، وذلك لأنه ليس بعورة، وهو مجمع المحاسن وموضع النظر، ولا يباح له النظر إلى ما لا يظهر عادة".

وقد رويت أقوال أخرى فيما يرى سوى الوجه والكفين لا مكان لذكرها هنا.

قال صاحب المغني: "وللشاهد النظر إلى وجه المشهود عليها لتكون الشهادة واقعة على عينها، قال أحمد: لا يشهد على امرأة إلا أن يكون قد عرفها بعينها، وإن عامل امرأة في بيع أو إجارة فله النظر إلى وجهها ليعلمها بعينها فيرجع إليها بالدرك".

نقول: وأدب الإسلام العام هو غض النظر، فلا يجوز التفرس والحملقة، وإنما أباح الحنابلة النظر فيما ذكرنا لطبيعة التعامل والتقاضى، وقد نقل ابن قدامة عن القاضى أبى يعلى أنه يحرم عليه النظر إلى ما عدا الوجه؛ لأنه عورة، أى ما عدا الوجه...

قال صاحب المغني: "فأما نظر المرأة إلى الرجل ففيه روايتان: إحداهما: لها النظر إلى ما ليس بعورة، والأخرى: لا يجوز لها النظر من الرجل إلا إلى مثل ما ينظر إليه منها".

نقول: يعنى الوجه والكفين، وقد رد ابن قدامة حديث "أفعمياوان أنتما" وهو حديث مرفوض عند جمهرة العلماء، بل مخالف لما صح بالنسبة إلى البيت النبوى الكريم، وبالنسبة إلى جمهور الأمة.

فأما بالنسبة إلى البيت النبوى فقد قالت عائشة ــ رضى الله عنها: كان رسول الله ﷺ يسترنى بردائه، وأنا أنظر الحبشة يلعبون فى المسجد ـ متفق عليه ـ وأما بالنسبة إلى جمهور الأمة فقد قال الرسول ﷺ لفاطمة بنت قيس: "اعتدى فى بيت ابن أم مكتوم، فإنه رجل أعمى، تضعين ثيابك فلا يراك". متفق عليه.

إنه غريب ألا يعرف الحنابلة مذهبهم، أليس الجهل عيباً ؟ قد يقولون: نحن نعرف المذهب، ولكنا نرى الميل إلى وجهة نظر أخرى! نقول: ليكن لكم ذلك، على أن لا تعيبوا من يردد فقه إمامكم ويأخذ به، فليس ابن حنبل متهماً فى نصحه للأمة وإخلاصه للدين. فكيف إذا كان فقهه فى هذه القضية فقه جمهرة العلماء ؟!

فقه السنة لا يلزم، وفقه المذاهب لا يلزم، إذن ما الذى يلزم ؟ تفكير المتشائمين وهواة جمع التوافه (٧)!

فى دائرة النص والإجماع:

قد توافق الشيخ الغزالى فيما ذهب إليه من آراء فقهية، وقد تخالفه، فهذا من حقك، فهو لم يزعم لنفسه العصمة فيما اجتهد فيه. ولكن ليس من حقك أن تتهمه فى دينه لمجرد أنه خالف رأيك، أو خالف رأى الجمهور الأعظم من الفقهاء. فكم من إمام انفرد عن

سائر الأمة بأقوال لم يقلها غيره. وأول هؤلاء هو الإمام أحمد بن حنبل الذى عرفت عنه مفردات من الآراء، لم يشاركه فيها غيره من أئمة المذاهب المتبوعة. وكثيراً ما تقرأ هذه العبارة فى كتب الحنابلة: وهذا من (مفردات المذهب). وقد نظمت هذه المفردات فى كتاب خاص.

وقد تتبعت ما قاله الشيخ، فلم أره خرج على نص مقطوع به، بل ولا نص مجمع على صحة ثبوته، وصراحة دلالته.

وكذلك لم أره خرج على إجماع متيقن. إنما ينقد بأنه خرج على رأى الجمهور، وبهذا اتهم شيخ الإسلام ابن تيمية من قبل، وحوكم على ذلك وظلم وسجن، ومات فى سجنه، بل اتهم صراحة بالخروج على الإجماع. هذا مع أن الشيخ الغزالى أعلن فى كتبه مراراً: أنه يكره الشذوذ والخروج على الإجماع، ويحب أن يبقى مع السواد الأعظم للأمة.

فهم الشيخ لحديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة":

لقد قالوا: إنه خرج على النص فى قضية تولى المرأة الوظائف العامة. وهذا معارض للحديث الذى رواه البخارى عن أبى بكرة "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".

وأقول: إن الشيخ هنا لم يردّ النص، وإنما أوله بأنه ورد فى مناسبة معروفة، وفى سياق خاص، فلا ينبغى أن يعدى به عن موضعه.

ولا يجوز إغفال أسباب ورود الحديث وسياقاتها الخاصة، وتعميم دلالاتها بصفة مطلقة، فهذا قد يؤدى إلى عكس ما قصده الشارع.

وعلماء الأصول قد اختلفوا فى قضية: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب ؟ ورجح الجمهور أن العبرة بعموم اللفظ.

ونحن مع الجمهور فى ذلك لأدلة لا تحصر، ولكن فى بعض الحالات نجد أن رأى الأقلية هو الأرجح لقيام الدليل عليه.

ومن هنا وجه الإمام أبو إسحاق الشاطبى الأنظار إلى الاهتمام بأسباب نزول القرآن، حتى لا يقع المفسر فيما وقع فيه الحرورية قديماً، حيث أخذوا آيات أنزلت فى المشركين، فطبقوها على المسلمين، ولذلك كان ابن عمر يراهم شرار الناس.

وأسباب ورود الحديث أولى بالرعاية من أسباب نزول القرآن، لأن الأصل فى نصوص القرآن العموم والخلود، بخلاف الأحاديث التى تراعى المناسبات

الخاصة، والظروف الآنية، كما هو معلوم للدارسين.

ولننظر هنا ما قاله الإمام المحقق ابن دقيق العيد، تعليقاً على حديث "ليس من البر الصيام فى السفر" ففى كتابه (الإحكام شرح عمدة الأحكام) وفى (كتاب الصوم).

ذكر الحديث الرابع: عن جابر بن عبد اللّه رضى اللّه عنهما قال: "كَانَ رسولُ اللّه ﷺ في سَفَر. فَرَأَى زِحَاماً وَرَجُلاً قَدْ ظُلِّلَ عَلَيْهِ. فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قالوا: صَائِمٌ. قال: لَيْسَ مِنْ البرِّ الصِّيَامُ فى السَّفَر".

قال ابن دقيق العيد:

"أخذ من هذا: أن كراهة الصوم فى السفر لمن هو فى هذه الحالة، ممن يجهده الصوم ويشق عليه، أو يؤدى به إلى ترك ما هو أولى من القربات. ويكون قوله: "ليس من البر الصيام فى السفر" منزلاً على مثل هذه الحالة، والظاهرية المانعون من الصوم فى السفر يقولون: إن اللفظ عام، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ويجب أن تتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجريهما مجرى واحداً. فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضى التخصيص به. كقوله تعالى: ﴿**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ **٥:٢٨** بسبب سرقة رداء صفوان. وأنه لا يقتضى التخصيص به بالضرورة والإجماع. أما السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه. وهى المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات. فاضبط هذه القاعدة. فإنها مفيدة فى مواضع لا تحصى[٨] اهـ.

وقوله: "عليكم برخصة اللّه التى رخص لكم" دليل على أنه يستحب التمسك بالرخصة إذا دعت الحاجة إليها. ولا تترك على وجه التشديد على النفس والتنطع والتعمق.

وفى ضوء هذا الفهم نظر الشيخ إلى حديث أبى بكرة المذكور، قائلاً:

"ونحب أن نلقى نظرة أعمق على الحديث الوارد، ولسنا من عشاق جعل النساء رئيسات للدول أو رئيسات للحكومات! إننا نعشق شيئاً واحداً، أن يرأس الدولة أو الحكومة أكفأ إنسان فى الأمة!

وقد تأملت فى الحديث المروى فى الموضوع، مع أنه صحيح سنداً ومتناً، ولكن ما معناه؟.

عندما كانت فارس تتهاوى تحت مطارق الفتح الإسلامى كانت تحكمها ملكية مستبدة مشئومة.

الدين وثنىّ ! والأسرة المالكة لا تعرف شورى، ولا تحترم رأياً مخالفاً، والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء. قد يقتل الرجل أباه أو إخوته فى سبيل مآربه. والشعب خانع منقاد.

وكان فى الإمكان، وقد انهزمت الجيوش الفارسية أمام الرومان الذين أحرزوا نصراً مبيناً بعد هزيمة كبرى، وأخذت مساحة الدولة تتقلّص: أن يتولى الأمر قائد عسكرى يوقف سيل الهزائم، لكن الوثنية السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثاً لفتاة لا تدرى شيئاً، فكان ذلك إيذاناً بأن الدولة كلها إلى ذهاب.

فى التعليق على هذا كله قال النبىّ الحكيم كلمته الصادقة، فكانت وصفاً للأوضاع كلها.

ولو أن الأمر فى فارس شورى، وكانت المرأة الحاكمة تشبه "جولدا مائير" اليهودية التى حكمت إسرائيل، واستبقت دفة الشئون العسكرية فى أيدى قادتها، لكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة.

الحديث لا يناقض القرآن:

ما الذى جعل الشيخ يتجه بالحديث هذه الوجهة، ويفهمه هذا الفهم؟ هناك أمران ساقاه إلى ذلك:

أولهما: أن الوحى لا يناقض بعضه بعضاً، والسنة لا يمكن أن تناقض القرآن بحال.

فإن النبى ـ عليه الصلاة والسلام ـ قرأ على الناس فى مكة سورة النمل، وقصّ عليهم فى هذه السورة قصة ملكة سبأ، التى قادت قومها إلى الإيمان والفلاح بحكمتها وذكائها، ويستحيل أن يرسل حكماً فى حديث يناقض ما نزل عليه من وحى !.

كانت بلقيس ذات ملك عريض، وصفه الهدهد بقوله ﴿**إنى وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شئ ولها عرش عظيم**﴾ (٩).

وقد دعاها سليمان إلى الإسلام، ونهاها عن الاستكبار والعناد، فلما تلقت كتابه، تروَّت فى الرد عليه، واستشارت رجال الدولة الذين سارعوا إلى مساندتها فى أى قرار تتخذه، قائلين: ﴿**نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظرى ماذا تأمرين**﴾؟(١٠).

ولم تغترّ المرأة الواعية بقوتها ولا بطاعة قومها لها، بل قالت: نختبر سليمان هذا لنتعرف: أهو جبار من

طلاب السطوة والثروة أم هو نبى صاحب إيمان ودعوة؟

ولما التقت بسليمان بقيت على ذكائها واستنارة حكمها تدرس أحواله، وما يريد وما يفعل، فاستبان لها أنه نبىّ صالح.

وتذكرت الكتاب الذى أرسله إليها: **﴿إنه من سليمان وإنه بسم اللّه الرحمن الرحيم ألاّ تعلوا علىّ وأتونى مسلمين﴾** (١١). ثم قررت طرح وثنيتها الأولى، والدخول فى دين اللّه قائلة: **﴿رب إنى ظلمت نفسى وأسلمت مع سليمان للّه رب العالمين..﴾** (١٢).

هل خاب قوم ولوا أمرهم امرأة من هذا الصنف النفيس؟ إن هذه المرأة أشرف من الرجل الذى دعته ثمود لقتل الناقة ومراغمة نبيهم صالح **﴿فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر فكيف كان عذابى ونذر إنا أرسلنا عليهم صيحة واحدة فكانوا كهشيم المحتظر ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾**(١٣).

ومرة أخرى، أؤكد أنى لست من هواة تولية النساء المناصب الضخمة، فإن الكملة من النساء قلائل، وتكاد المصادفات هى التى تكشفهن، وكل ما أبغى، هو تفسير حديث، ورد فى الكتب، ومنع التناقض بين الكتاب (القرآن) وبعض الآثار الواردة، أو التى تفهم على غير وجهها ! ثم منع التناقض بين الحديث والواقع.

الحديث النبوى لا يناقض الواقع:

وثانى الأمرين: أن الحديث النبوى ــ كما لا يناقض القرآن ــ لا يمكن أن يناقض التاريخ الصحيح، والواقع المشاهد يقول الشيخ:

"إن انجلترا بلغت عصرها الذهبى أيام المملكة "فيكتوريا"، وهى الآن بقيادة ملكة ورئيسة وزراء، وتعدّ فى قمة الازدهار الاقتصادى والاستقرار السياسى. فأين الخيبة المتوقعة لمن اختار هؤلاء النسوة ؟.

وقد تحدثت فى مكان آخر عن الضربات القاصمة التى أصابت المسلمين فى القارة الهندية على يدى "أنديرا غاندى" وكيف شطرت الكيان الإسلامى شطرين، فحققت لقومها ما يصبون إليه!.

على حين عاد المرشال، يحيى خان يجرر أذيال الخيبة !!.؟

أما مصائب العرب التى لحقت بهم يوم قادت"جولدا مائير" قومها فحدث ولا حرج، قد نحتاج إلى جيل آخر لمحوها ! إن القصة ليست قصة أنوثة

وذكورة ! إنها قصة أخلاق ومواهب نفيسة.

لقد أجرت أنديرا انتخابات لترى: أيختارها قومها للحكم أم لا ؟ وسقطت فى الانتخابات التى أجرتها بنفسها ! ثم عاد قومها فاختاروها من تلقاء أنفسهم دون شائبة إكراه !.

أما المسلمون فكأنهم متخصصون فى تزوير الانتخابات للفوز بالحكم ومغانمه برغم أنوف الجماهير.

أي الفريقين أولى برعاية اللّه وتأييده والاستخلاف فى أرضه؟ ولماذا لا نذكر قول ابن تيمية: إن اللّه قد ينصر الدولة الكافرة ـ بعدلها ـ على الدولة المسلمة بما يقع فيها من مظالم؟.

وما دخل الذكورة والأنوثة هنا ؟ امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور(١٤)!!

هذا هو موقف الشيخ الغزالى من النص فى هذه القضية، فهل خرج فيها على الإجماع؟

نحن نعلم أن فى الإجماع كلاماً طويل الذيول والأكمام: فى إمكان وقوعه، وفى إمكان العلم به إذا وقع، وفى حجيته، وفى دعاوى الإجماع الكثيرة ولا إجماع، حتى روى عن الإمام أحمد: من ادعى الإجماع فقد كذب. ما يدريه: لعل الناس اختلفوا وهو لا يدرى! فإن كان ولابد، فليقل: لا أعلم الناس اختلفوا !

وعلى هذا نرى كثيراً مما يقال فيه: لا أعلم فيه خلافاً يثبت فيه الخلاف.

المهم أن قضية عدم تولى المرأة للوظائف العامة، لم يثبت فيها إجماع، بل ثبت فيها الخلاف. فالحنفية يجيزون للمرأة أن تتولى القضاء فى الشئون المدنية والشخصية وغيرها، ما عدا الأمور الجنائية، التى لا تقبل عندهم شهادتها فيها.

والطبرى وابن حزم والظاهرية يجيزون لها تولى القضاء بصفة عامة. بل ابن حزم يجيز لها تولى جميع الوظائف فيما عدا منصب الخليفة، أو الإمام الأعظم.

وأود أن أقول هنا: أن منصب الخلافة أو الإمامة العظمى أكبر من مجرد رياسة دولة إقليمية. فهذا فى نظر السياسة الشرعية يعتبر والياً على إقليم، وأين هذا من الخليفة أو الإمام العام للأمة الإسلامية ؟

مقدار دية المرأة فى العقوبات:

ومما أخذ على فقه الغزالى: قوله بأن دية المرأة مثل دية الرجل، وحجته: أن الدية فى القرآن واحدة للرجل والمرأة

والزعم بأن دم المرأة أرخص، وأن حقها أهون: زعم كاذب مخالف لظاهر الكتاب العزيز. فإن الرجل يقتل في المرأة، كما تقتل المرأة في الرجل، فدمهما سواء باتفاق، فما الذي يجعل دية دون دية ؟

ويمكن للشيخ أن يستدل أيضاً بحديث "في النفس مائة من الإبل" ولم يفرق بين رجل وامرأة.

والذين ردوا على الشيخ الغزالي انتقدوه بأمرين:

١- أنه خالف الحديث الذي ذكر أن دية المرأة نصف دية الرجل.

٢- وأنه خالف إجماع الفقهاء.

وهذا النقد ضعيف لأمرين:

الأول: أن الحديث في تصنيف دية المرأة لم يصح عن النبي ﷺ. فقد جاء عن معاذ بن جبل، وقال البيهقي: إسناده لا يثبت مثله.. وجاء عن علي ابن أبي طالب، وفيه انقطاع. وليس في الصحيحين ولا في إحدهما شئ من ذلك ألبتة.

الثاني: أن الإجماع لم ينعقد في هذه القضية، فقد خالف فيها الأصم وابن عليه، كما ذكر الشوكاني[١٥].

هذا وقد علل بعض الفقهاء المعاصرين ـ ومنهم شيخنا الكبير الأستاذ مصطفى الزرقا ـ بأن الدية تعتبر تعويضاً عن مفقود. وفي العوض يلاحظ التكافؤ، فقتل الرجل خسارة للأسرة أفدح من مقتل المرأة.

ولكن هذا يرد عليه بأن الشارع سوى في الدية بين الرجل الراشد والطفل الرضيع، رغم أن الخسارة بفقدهما ليست واحدة ولا متساوية، وكذلك سوى بين العالم الكبير والأمي، وبين التقي الصالح والشرير الخبيث، لأن نظر الشارع هنا إلى النفس الإنسانية فحسب، وقيمتها كما في القرآن ﴿ **أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا** ﴾ [المائدة].

كل ما يؤخذ على الشيخ هنا قوله: وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهذه سوأة فكرية وخلقية رفضها الفقهاء المحققون !

فالواقع أن معظم الفقهاء يقولون بذلك وليس أهل الحديث وحدهم، وكان ينبغي التعبير بلفظ أخف وألطف من لفظ (السوأة)، فإنما هو اجتهاد ممن قاله يحتمل الصواب والخطأ، وقائله مأجور عليه، وإن كان أخطأ فيه، كما هو معلوم.

قتل المسلم بالكافر الذمي:

ومن الآراء الفقهية التي تبناها الشيخ الغزالي، وانتقدها خصومه بعنف: اختياره مذهب الأحناف في مشروعية قتل المسلم قصاصاً إذا اعتدى على ذمي معاهد وقتله عمداً.

وإنما اعترضوا على الشيخ لأنه أعرض عن الحديث الصحيح الذى رواه البخارى وغيره "لا يقتل مسلم بكافر".

والشيخ يقول هنا: إننا لا نحرص على تضعيف حديث يمكن تصحيحه، وإنما نحرص على أن يعمل الحديث داخل سياج من دلالات القرآن... وحديث الآحاد يفقد صحته بالشذوذ والعلة القادحة، وإن صح سنده.

وحديث "لا يقتل مسلم بكافر" معلول بمخالفته للنص القرآني ﴿ **أن النفس بالنفس** ﴾ [المائدة: ٤٨].

يقول الشيخ: وعند التأمل نرى الفقه الحنفي أدنى إلى العدالة، وإلى مواثيق حقوق الإنسان وإلى احترام النفس البشرية، دون نظر إلى البياض والسواد، أو الحرية والعبودية، أو الكفر والإيمان. لو قتل فيلسوف كانس طريق قُتِلَ فيه، فالنفس بالنفس.

وقاعدة التعامل مع مخالفينا في الدين ومشاركينا في المجتمع: أن لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، فكيف يهدر دم قتيلهم[١٦]؟!.

وأضيف إلى ما ذكره الشيخ: أن القول المذكور ليس قول أبي حنيفة وأصحابه وحدهم، بل هو قول الشعبي والنخعي أيضاً من أئمة السلف.

كما أضيف أن أبا حنيفة ومن معه تأولوا حديث "لا يقتل مسلم بكافر" بأن المراد به الكافر الحربي، بدليل ما جاء في حديث آخر "لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده" أي بكافر والمراد به: المحارب، بدليل جعله مقابلاً للمعاهد، لأن المعاهد يقتل بمن كان معاهداً مثله من الذميين إجماعاً، فيلزم أن يقيد الكافر في المعطوف عليه بالحربي، كما قيد في المعطوف، لأن الصفة بعد متعدد ترجع إلى الجميع اتفاقاً[١٧].

واستدلوا أيضاً بآثار جاءت عن علي وعن عمر الذى قال: إن كانت طيرة في غضب فعلى القاتل أربعة آلاف، وإن كان القاتل لصًّا عادياً (معتدياً) فيقتل.

وقد تمسك بما روى عن عمر مالك والليث فقالا: يقتل المسلم بالذمي إذا قتله غيلة. قال: والغيلة أن يضجعه فيذبحه[١٨] !

والواقع: أن هذا الرأى هو الذى لا يليق بذممنا غيره. ولا يخفى على أحد ما

يثار اليوم في وجه الدعوة إلى تحكيم الشريعة الإسلامية من شبهات، في مقدمتها موقف الأقليات الدينية في كثير من الأقطار التي تشتمل على غير المسلمين، فهم يقولون: إننا في ظل الشريعة لا نأمن على أنفسنا، فنحن نقتل عمداً، ولا يقتص من قاتلنا إذا كان مسلماً فدمنا أرخص من دم المسلم. ونحن بترجيح هذا الرأى الذى حكمت به الدولة العباسية والدولة العثمانية ــ نبطل هذه الأعذار ونعلى راية الشريعة الغراء.

مرتكزات فقه الغزالي

ومما ذكرناه من مقتطفات من فقه الغزالي في مختلف شئون الحياة، يتبين لنا: أنه لا ينطلق في فقهه هذا من رأى محض أو هوى متبع، إنمـاينطلق من مرتكزات أو أصول يستند إليها، ويعول في الإستنباط عليها.

١ـ الكتاب والسنة معاً:

وأول هذه المرتكزات أو الأصول هو: النص المعصوم، الذى جاء به الوحى الإلهى، ويتمثل هذا النص في القرآن والسنة جميعاً.

فالقرآن هو المصدر الأول، وهو أصل الأصول، المقطوع بثبوته وتواتره اليقيني. والسنة هي البيان النظري، والتطبيق العملي له. ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون**﴾ [النحل: الآية: ٤٤].

والبيان لا يجوز أن يناقض المبين، لهذا يرفض الشيخ كل سنة تناقض القرآن، ولا يتكلف أو يتمحل في تأويلها. ويقول: إذا كان مخالفة الراوي الثقة من هو أوثق منه ـ وإن كان عدلاً ضابطاً ـ يجعل الحديث شاذاً، أي تنقله من دائرة القبول إلى دائرة الرفض، أو من دائرة الصحة والحسن إلى دائرة الضعف، فكيف إذا خالف الحديث القرآن ؟

وهو لهذا يرى ما رآه الإمام الشافعى من أن السنة لا تنسخ القرآن. بل هو يرى ـ أكثر من ذلك ــ أن القرآن ليس فيه منسوخ. وهو يتفق في هذا مع اتجاه الشيخ محمد عبده في تفسير آية ﴿ **ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها** ﴾ [البقرة: آية ١٠٦]. في أن المقصود بالآية: الآية الكونية لا التنزيلية.

وهو ما ذهب إليه العلامة الشيخ محمد الخضرى في (تاريخ التشريع) وماحكاه الفخر الرازي عن أبي مسلم الأصفهاني من المفسرين القدامى، وبدا في كثير من الأحيان كأنه يميل إليه!

وقد ندد الغزالي بما قاله بعض المفسرين من أن (آية السيف) نسخت أكثر من مائة آية في كتاب اللّه.

وفى بعض كتبه ـ كتاب **جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج**- وضح الشيخ ببيانه الرائع أن هذه الآيات كلها محكمات، لا شائبة فيها للنسخ، وتكلم عنها آية آية، بما لا يدع مجالاً لأي تقول أو ريبة.

أما السنة فخلاصة قول الشيخ فيها: أن طاعة رسول اللّه ﷺ من طاعة اللّه تبارك وتعالى ﴿ **وأطيعوا اللّه والرسول لعلكم ترحمون** ﴾ [آل عمران: آية ١٣٢].

﴿**من يطع الرسول فقد أطاع اللّه**﴾ [النساء: آية ٨٠].

وأن من زعم أن الرسول يجوز عصيانه فيما أمر به ونهى عنه فهو كافر باتفاق المسلمين. وقد بذلت جهود لم يبذل مثلها فى الوقوف على تراث بشر كى يعرف ماذا قال الرسول حقًا.. وانتهت هذه الجهود بجملة حقائق محترمة.

أ ـ أن فى السنة ما هو متواتر لفظاً أو معنى، وهذا النوع من السنن يشبه القرآن الكريم فيما أتى به من أحكام، ولا يمكن رده، وهو كثير فى التراث النبوى، وعليه تقوم الكثرة الكاثرة من الأحكام المقررة، وليس بصحيح أن المتواتر فى السنة ضيق النطاق، ربما كان ذلك فيما تواتر لفظه، أما ما تواتر معناه فهو أساس مقررات فقهية كثيرة، والواقع أن أخبار الآحاد من الناحية العملية لا تشكل مساحة كبيرة من السلوك الإسلامى المهم، فإن ما لابد منه تكفلت به نصوص ثابتة بيقين.

ب ـ وجمهور الأمة يقبل سنن الآحاد ويعدها دليلاً على الحكم الشرعى الذى نتعبد اللّه بإقامته، ومن الناس من عد هذه السنن مفيدة لليقين الذى يفيده التواتر ـ ما دامت صحيحة ـ ولكن جمهور العلماء يقبل سنن الآحاد فى الأحكام العملية والفروع الفقهية ولا ينقلها إلى ميدان العقيدة الذى يقوم الأمر فيه على القطع، ومعنى ذلك أن سنن الآحاد تفيد الظن العلمى وحسب..

جـ ـ مع اتفاق الفقهاء على أن سنن الآحاد قرينة مقبولة فى إفادة الحكم الشرعى، فإن عدداً من الأئمة يتجاوز هذه السنن إذا كانت هناك قرينة أقوى منها فى إفادة حكم اللّه، "فمالك" مثلاً يرى عمل أهل المدينة أدل على السنة النبوية من حديث الآحاد مهما كانت صحته، "والأحناف" يرون أن حديث الآحاد لا ينهض على إثبات الفرضية وحده، ولا ينهض كذلك على إثبات الحرمة، ولكنه يثبت أحكاماً أقل رتبة..

وغالى بعضهم فجعل القياس القطعى أرجح من سنن الآحاد، ودراسة السنة علم له رجاله الخبراء، ولا يقبل فى هذا

الميدان ما يرسله السفهاء من أحكام طائشة تجعل التطويح بالسنة الشريفة أمراً جائزاً أو تجعل تكذيب حديث ما هوى مطاعاً.

إنه لا فقه بغير سنة ولا سنة بغير فقه، وقوام الإسلام بركنيه كليهما من كتاب وسنة.

وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام حسن البنا: "القرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام، ويفهم القرآن طبقاً لقواعد اللغة العربية من غير تكلف ولا تعسف، ويرجع في فهم السنة إلى رجال الحديث الثقات"(١٩).

٢ـ اعتبار المصالح ما لم تعارض النص:

ومن مرتكزات فقه الشيخ الغزالي: أنه يأخذ بالمصالح المرسلة، ويجعل لها اعتباراً، بشروطها المعتبرة شرعاً، وأولها: ألا تعارض نصاً صحيحاً صريحاً.

وقد كتب الشيخ بحثاً جيداً تحت عنوان **(بين النصّ والمصلحَة)** في كتاب دستور الوحدة الثقافية، رد فيه على الذين يأخذون بالمصالح المزعومه وإن عارضت النصوص. ومما قاله هنا:

"جرت على الألسنة عبارة غامضة: أن عمر بن الخطاب ألغى بعض النصوص، أو أوقف العمل بها على نحو ما، لأنه رأى المصلحة في ذلك(٢٠)!

وهذا كلام خطير، معناه أن النص السماوي قد يخالف المصلحة العامة، وأن البشر لهم- والحالة هذه- أن يخرجوا عليه، ويعدموه!

وكلا المعنيين كاذب مرفوض، فلا يوجد نص إلهي ضد المصلحة، ولا يوجد بشر يملك إلغاء النص.

ولننظر إلى ما نسب لعمر في هذا الشأن، قالوا: منع سهم الزكاة أن يصرف للمؤلفة قلوبهم بحجة أن الإسلام استغنى عن تألفهم.

وفهم صنيع عمر على أنه تعطيل للنص خطأ بالغ، فعمر حرم قوماً من الزكاة؛ لأن النص لا يتناولهم، لا لأن النص انتهى أمده.

هب أن اعتماداً مالياً في إحدى الجامعات خصص للطلبة المتفوقين، فتخلف في المضمار بعض من كانوا يصرفون بالأمس مكافآتهم، فهل يعد حرمانهم إلغاء للاعتماد ؟إنه باق يصرف منه من استكملوا شروط الصرف.

وقد رفض عمر إعطاء بعض شيوخ البدو ما كانوا ينالونه من قبل تألفاً لقلوبهم، أو تجنباً لشرورهم، بعد ما استطاع الإسلام أن يهزم الدولتين

الكُبْريين فى العالم، فهل يظل على قلقه من أولئك البدو النهابين أمثال عباس بن مرداس والأقرع بن حابس ؟

أبعد هزيمة كسرى وقيصر يبقى الإسلام يتألف حفنة من رجال القبائل الطماعين ؟

ليذهبوا إلى الجحيم إن رفضوا الحياة كغيرهم من سائر المسلمين.

إن مصرف المؤلفة قلوبهم باق إلى قيام الساعة يأخذ منه من يحتاج الإسلام إلى تألفهم، ويذاد عنه من لا حاجة للإسلام فيه.

وعمر وغيره من الخلفاء والحكام أعجز من أن يعطلوا نصاً، وأتقى من أن يتقدموا بين يدى اللّه ورسوله، ويجب أن تفهم التصرفات بدقة، ولا تساق التهم جزافاً.

وقالوا: إن عمر عطل حدّ السرقة عام المجاعة... ونقول: إن الجائع الذى يسرق ليأكل أو ليؤكل أولاده لا قطع عليه عند جميع الفقهاء، فما الذى عطله عمر ؟

إن قطع السارق المعتدى الظلوم هو حكم اللّه إلى آخر الدهر، ولا يقدر عمر ولا غير عمر على وقف حكم اللّه.

ولإقامة الحد شروط مقررة؛ فمن سرق دون نصاب، أو سرق من غير حرز لم تقطع يده، ولا يقال: عُطّل الحد، بل يقال: لم يجب الحد.

والذى حدث أيام عمر: أن المدينة وما حولها تعرضت لقحط عام المجاعة، وفى عصرنا هذا نسمع بمجاعات فى آسيا وإفريقية يهلك فيها الألوف، وليس بمستغرب أن يخرج الناس من بيوتهم يطلبون القوت من أى وجه، وقد يحملهم ذلك على الخطف أو السرقة، فهل تعالج تلك الأحوال بالسيف ؟.

إن عمر درأ الحدّ بالشبهة ـ كما أمرت السنة الشريفة ـ ولا يعاب إذا توسَّع فى هذا الدرء، وقدَّر آلام الجياع فى تلك المحن المجتاحة.

ذلك تفسير ما روى عنه: إنا لا نقطع فى عام جدب، وقد نقلنا فى مكان آخر رفضه لقطع أيدى الغلمان الذين سرقوا ناقة لابن حاطب بن أبى بلتعة. وظاهر أن مسلكه إجراء استثنائى تجاه ظرف استثنائى، وأنه نفذ الحد عندما وجب، ودرأه بالشبهة عندما لم يقم.

إن المصلحة لابد من رعايتها، ومعنى النص الشرعى أن المصلحة قد ارتبطت به أبداً، فهو دليلها وضمانها، وأى تعطيل له فهو خدش للمصلحة أو تطويح لها.

ونحن نلحظ في العقوبات الشرعية المنصوص عليها أنها تناولت عدداً معيناً من الجرائم، فالحدود المقررة تعد على الأصابع.. ويستطيع الحاكم فى جرائم لا تحصى أن يضمن المصالح بما يشاء من عقوبات.

هناك جرائم الربا والغصب والفرار من القتال والغش والخيانة، وأكل مال اليتيم، وكل أنواع العدوان على المال والعرض والدم، التى لا تتناولها الحدود أو ضروب القصاص، وهذه سيئات كثيرة، ودائرة التعزير تسعها، والقضاء يقدر على إرصاد ما يرى من عقوبات تحفظ مصالح الأمة، وتقر الأمن هنا وهناك.

إن المصلحة لا يمكن أن يحفظها تعطيل نص، فإن إمضاء أمر اللّه نماء وبركة ،وفى الحديث أن أبا هريرة قال: قال رسول اللّه ﷺ: "لحد يقام فى الأرض خير لأهل الأرض من أن يمطروا ثلاثين صباحاً".

وعندما يشكل المجتمع بالوعد والوعيد والرغبة والرهبة وفق أوامر اللّه سبحانه، فإن الرخاء يعم والشؤم يستخفى، والمخاوف كلّهن أمان.

والفقه الصحيح أن نتعرف على المصلحة حيث لا نص، وأن نجتهد فى تفهُّمها ثم فى تحقيقها ناشدين إرضاء اللّه وخير الأمة.

الإسلام مثلاً لم يضع رسماً محدّداً لأسلوب الحكم، وإنما وضع له أخلاقاً ترعى وقيماً تصان، فكيف نولّى حاكماً؟ وكيف نعزله؟ أو كيف نحاسبه ونراقبه؟ ماهى أجهزة الشورى ؟ وكيف نستوثق من التقاء الآراء الناضجة فيها ؟ وكيف تمضى فى مجراها دون إرهاب أو إغراء؟

للأمم فى هذه الميادين أن تجتهد فى وضع النظام الذى يحقق مصلحتها دون ما قيد.

وأذكر أن أحد الناس سألنى — ورئيس الجمهورية يختار لبضع سنين — فقال: أليس هذه بدعة.. ! قلت: ما البدعة ؟ قال: توقيت مدة الرياسة.. فإن الأصل اختيار الحاكم مدى الحياة !.

قلت له: التوقيت والإطلاق سواء من الناحية الفقهية، وتتواضع الأمم على ما تراه أكفل لحقوقها، فإذا آثرت أن يكون اختيار الحاكم لأمد معلوم فلها ذلك.. قال: كان اختيار الخليفة الأول مدى الحياة.. قلت: آثر الصحابة أحد الوجوه، ولا تحريم للوجه الآخر.

قال: ألا يكون سنة ؟ قلت: لا.. لا سنة إلا بنص، ولا نص هنا.

-إن فعل النبى- عليه الصلاة والسلام قد يكون دليل إباحة، وقد

يكون دليل أفضلية،ولا وجوب أو ندب إلا بدليل، أو بنص.

وفى مجال المصالح المرسلة يستطيع الساسة المسلمون أن يصنعوا الكثير لأمتهم، على ألا يصطدموا بنص قائم، فإن هذه النصوص معاقد المصلحة العامة وإن عميت عن ذلك أنظار[٢١].

٣ ـ احترام المذاهب دون تعصب:

ويقوم فقه الغزالى على احترام جميع المذاهب الفقهية، المتبوعة منها وغير المتبوعة، دون تعصب لها أو لواحد منها. ويرى أئمة المذاهب قمماً عالية فى رسوخ العلم، وفى تقوى اللّه، وفى الصلابة فى الحق، والشجاعة فى الرأى.

وهو ينكر على بعض الشباب الأغرار طعنهم الفج فى هؤلاء الأئمة واجتهاداتهم، مساوين رؤوسهم برؤوسهم، قائلين: هم رجال ونحن رجال !

بل أحياناً يعدون أنفسهم أعلى من هؤلاء الأئمة كعباً، وأرفع قدراً، وأنهم حصلوا من العلم ما لم يحصلوا، وأدركوا من السنة ما لم يدركوا !!.

والشيخ يحترم المدرستين الشهيرتين فى تراثنا الفقهى: مدرسة الأثر، ومدرسة الرأي، كما يقال فى الاصطلاح المأثور.

ويرى أن مدرسة الأثر لا تهمل الرأي ولا إعمال العقل فى فهم النص والقياس عليه. كما أن مدرسة الرأي لا تهمل الآثار والسنن والمرويات.

وهذا صحيح، وقد بين العلامة الشيخ محمد أبو زهرة فى كتابه عن (مالك) أنه من أئمة أهل الرأي، وإن كانوا يعدونه عادة من مدرسة الأثر. وكل من درس فقه الإمام مالك يوافق أبا زهرة على ذلك.

وقد يميل الشيخ فى كثير من الأحيان إلى مدرسة الرأى فى اجتهاداتها، المعتمدة على عمومات القرآن وظواهره، كقولهم بوجوب الزكاة فى جميع الزروع والثمار من كل ما أخرجت الأرض، ومنها الفواكه والخضروات والشاي والقطن وغيرها مما يؤكل وما لا يؤكل أخذاً بعموم قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض**﴾ [البقرة: آية ٢٦٧]. وقوله تعالى: ﴿**وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده**﴾ [الأنعام: آية ١٤١].

وهو ما رجحه شيخ المالكية فى عصره "القاضى أبو بكر بن العربى"،

وضعف مذهبه هنا- وهو مذهب مالك- مقوياً مذهب أبى حنيفة الذى جعل الآية السابقة مرآته فأبصر الحق، كما بينا ذلك فى فقه الزكاة.

ومع هذا نراه ينتقد هذه المدرسة فى أحيان أُخر، إذا رآها لم توفق فى اجتهادها فى قضية من القضايا.

فأهل الرأي قد يتجاوزون أحاديث صحاحاً لا معنى لتركها، ولا سناد من فكر أو مصلحة لذلك. فالأحناف مثلاً يرون الخمر محرمة لذاتها، ما أسكر منها وما لم يسكر، وهى لديهم النيء من عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، أما أنواع العصير الأخرى فإن المحرم منها هو القدر المسكر !! أما القدر الذى لا يسكر فليس بحرام.. ربما كان مكروهاً فقط!!.

وهذا كلام يرفضه العقل والنقل، فإن الخمر ما غطى العقل من أى مادة صلبة أو سائلة، وليست بين رب السماء وعصير العنب خصومة خاصة!

إن كل شراب مسكر، أو كل عقار مغيب للعقل، فهو حرام قل أو كثر، والتحليل العلمى للمسكرات والمخدرات يكشف عن تشابه مطلق لفعلها وأثرها فى الإنسان، فلم التفريق بين المماثلات ؟ والأحاديث الواردة فى أن الخمر تتخذ من مواد كثيرة أحاديث قائمة (أي صحيحة وثابتة) ومحاولة تأويلها لا تستساغ(٢٢).

ويمتدح الشيخ مدرسة التجديد الإسلامى الشهيرة التى قامت فى القرنين السابع والثامن على يد شيخ الإسلام ابن تيمية وتلاميذه، ويسميها الشيخ (مدرسة الموازنة والترجيح) والحق أن ابن تيمية بلغ رتبة الاجتهاد المطلق، وإن بقى حنبلياً فى الأعم الأغلب، لأن مذهب ابن حنبل مذهب واسع، ولا تخلو مسألة فيه من عدد من الروايات يبلغ أحياناً خمساً أو ستاً أو أكثر. كما نرى ذلك فى كتاب (الفروع) فى مجلداته الستة الضخام لابن مفلح، أو فى كتاب (الإنصاف فى الراجح من الخلاف) للمرداوي فى مجلداته الاثنى عشر. فيستطيع المجتهد أن يختار ويجتهد وهو داخل المذهب.

يقول الغزالى عن مدرسة ابن تيمية: إنها مدرسة استوعبت الأخبار المروية وأدركت وجوه الحكمة والمصالح التى تتبناها الشريعة، أى أنها أفادت من الرأى والأثر معاً، وإن كان انتصارها للأثر أظهر، ودفاعها عنه أذكى وأقدر.

ويرى الغزالى أن آراء ابن تيمية فى مسائل الطلاق- مثل عدم إيقاع الطلاق الثلاث بلفظة واحدة، والطلاق البدعى ونحوه- أحب إليه، وأصح حجة من

غيره، وأحفظ لكيان الأسرة فى عصرنا- والغريب أن أُناساً من أتباع ابن تيمية كرهوا منه هذا المذهب، واتهمه آخرون بأن الشيعة أثروا على تفكيره !! والرجل أقوى شخصية من أن يتأثر بأحد.

وفى القرن الثالث عشر والرابع عشر نشأت مدارس أُخرى.

هناك مدرسة أشبه أن تكون امتداداً لمدرسة الأثر عرضت الفقه الإسلامى من الكتاب والسنة مباشرة وأفادت من الجهد العقلى لرجال المذاهب التقليدية وضمت إلى ذلك جهد الفقهاء الظاهرين وانتفعت من مدرسة ابن تيمية، وأحيت أسماء كانت مغمورة فى ميدان الأثر والرأى جميعاً والقاسم المشترك بين رجال هذه المدرسة عرض الفقه على أصوله الأولى.

يمثل هذه المدرسة الصنعانى فى سبل السلام، والشوكانى فى نيل الأوطار، والسيد سابق فى فقه السنة، وصديق خان فى مؤلفاته، والألبانى فى رسائله.

وعندى أن هذا الجهد يقوم على الاختيار الشخصى، والتنسيق أو التلفيق بين وجهات النظر المختلفة، وأصحابه مقدورون فيما صنعوا، ولعلهم أحسن تصويراً للإسلام من مؤلفى (المتون) المذهبية.

وهم أيضاً.. يخطئون ويصيبون.

وانتماؤهم للسنة لايجعل التسليم بقولهم واجباً، بل إن بعضهم قد يخالف بعضاً فى كثير من الأحكام.

وهناك مدرسة أخرى أقرب إلى مدرسة الرأى وإن كان عنوانها سلفياً هى مدرسة الشيخ محمد عبده وتلميذه الشيخ رشيد رضا، ويتبعهم الشيخ محمود شلتوت، ومحمد عبد اللّه دراز، ومحمد البهى، ومحمد الدنى، وقبلهم الشيخ المحقق محمد الخضرى، ومنهم الشيخ محمد أبو زهرة.

هذه المدرسة لها ملامح بينة فهى - وإن قامت على النقل - إلا إنها تروج للعقل وتقدم دليله، وترى العقل أصلاً للنقل.

وهى تقدم الكتاب على السنة، وتجعل إيماءات الكتاب أولى بالأخذ من أحاديث الآحاد..

وهى ترفض مبدأ النسخ، وتنكر إنكاراً حاسماً أن يكون فى القرآن نصٌ انتهى أمده.

وترى المذهبية فكراً إسلامياً قد ينتفع به، ولكنه غير ملزم، ومن ثم فهى تنكر التقليد المذهبى، وتحترم علم الأئمة.

وتعمل على أن يسود الإسلام العالم بعقائده وقيمه الأساسية، ولا تلقي بالاً إلى مقالات الفرق والمذاهب القديمة أو الحديثة.

وقد حاولت هذه المدرسة أن تقود الأزهر، وتفرض وجهتها على المسلمين، ولكن التيارات العاصفة كانت أقوى منها فأوقفتها أو جرفتها.

وبديه أن يكون فى اجتهادات رجالها أخطاء، فتفسير الشيخ محمد عبده للملائكة ـ كما ذكره تلميذه رشيد رضا ـ يرفضه الكافة.

وتبرم الشيخ أبو زهرة بحكم الرجم كذلك ! وفى فتاوى الشيخ محمود شلتوت ما يحتاج إلى مراجعة!!

ويبقى بعد هذا الإلماح إلى المدارس الفقهية فى تاريخنا العلمى أن نقول: إن الإسلام صائغ أولئك الرجال كلهم، وهم لم يصوغوه.

وأن مصادر الإسلام معصومة لأنها من عند اللّه، ولكن التفكير فيها والاستنباط منها غير معصوم؛ لأنه من عند الناس.

وأن الانتفاع بكل فقيه مخلص ذكي يدعم مسيرتنا العلمية، ولا يضيرها أبداً، ويجب أن تنتفى الحساسية والكراهية للأشخاص.

وأن وجود هنات فى رأى هذا أو سيرة ذاك لا تهدم عبقريته أو تخدش تفوقه إن كان صاحب عبقرية وتفوق[٢٣].

٤ ـ الفقه فى خدمة الدعوة:

ومن منطلقات الشيخ الغزالى فى الجانب الفقهى: أن الفقه ينبغى أن يكون فى خدمة الدعوة إلى الإسلام، وألا تستخدم الفتاوى الجزئية المبتسرة للتنفير من قبول الإسلام من غير المسلمين، أو من التوبة والهداية للعصاة والشاردين من المسلمين.

ومن هنا يرفض الشيخ ما رفض شيخه الإمام حسن البنا من التقليد الأعمى والمطلق للأئمة السابقين، لاسيما من أهل العلم، بل عليهم أن يستكملوا نقصهم العلمى، وأدواتهم الثقافية، حتى يبلغوا الدرجة التى يتمكنوا فيها من النظر والترجيح بين الأقوال، وأن يجتهدوا لزمنهم وبيئتهم كما اجتهد الأولون لأزمانهم وبيئاتهم.

ولابد للفقيه المعاصر أن ينظر فى الميراث العلمى للعلماء المتقدمين فى أعصار الإسلام المختلفة، نظرة جديدة، فى ضوء مقررات الكتاب والسنة، ومقاصد الإسلام، وكلياته القطعية، ويأخذ من أقوال الشراح ويدع، فالنصوص معصومة، ولكن أفهام

الشراح وأقوالهم فى تفسيرها غير معصومة.

وقد سمعته مرة يقول: إنه يريد أن يكتب بحثاً عنوانه: قال الشارع، وقال الشارح.. ! يكشف فيه النقاب عن كثير من الأقوال التى ارتضاها الشراح، وهى مخالفة لجوهر الهدي الإلهى، والهدي النبوي، وهو ما جاء به الشارع.

ولا أدري: هل كتب هذا البحث أو لا ؟ ولكني أذكر نموذجين لهذا النوع ذكرهما فى بعض كتبه.

أ ـ النموذج الأول يقول فيه الشيخ:

"كنت إذا درست لطالبات الجامعة بدأت محاضرتى بإلقاء السلام، ومكثت على ذلك ما شاء اللّه، حتى قالت لى طالبة ذات يوم: إن الأستاذ الذى يعلمنا السنة أفهمنا أن إلقاء السلام على النساء حرام ! فقلت مسرعاً: هذا خطأ، فإنى قرأت فى السنن أن النبيَّ ﷺ كان يلقى السلام على النساء، وقد ذكر البخاريُّ فى صحيحه باباً لسلام الرجال على النساء والنساء على الرجال يفيد إباحة ذلك، وعلى أية حال فسألقى زميلى وأتثبت منه فلعلى أنا مخطئ! والتقيت بالزميل وهو رجل غيور صالح دارس لعلوم الحديث، وقصصت عليه ما حدث.

فقال: نعم ذكرت للطالبات أن السلام عليهن لا يجوز ! وما تسوقه أنت فى باب الجواز من أحاديث تبيح ذلك إنما هو خصوصية للنبيِّ عليه الصلاة والسلام! أو عند أمن الفتنة! أو إذا كان النسوة عجائز، أما لإلقاء السلام على الفتيات الجميلات فلا...

قلت: دعوى الخصوصية مرفوضة، والسياق عند البخاري وغيره يبيح لنا إلقاء السلام دون تصفح للوجوه هل هي جميلة أم لا!! ولا أدري من أين أتى الشارح بهذا التقسيم؟

قال: لابد من احترام قول الشارح!!

ب ـ والنموذج الثانى يقول فيه:

فى حديث خروج النساء إلى مصلى العيد أكد الرسول ﷺ هذا الخروج بقوله: "من لا جلباب لها تستعير جلباباً من جارتها وتخرج" ونصَّ على أن الخارجات هن العواتق وذوات الخدور أي الشابات المكنونات، وجاء عن ابن عباس أن النبيَّ عليه الصلاة والسلام كان يخرج نساءه وبناته فى العيدين...

ومع ذلك فإن شارح البخارى نبه إلى أن الخارجات المأذون لهن هن العجائز ! وأن النساء الخارجات إذا خرجن بإذن أزواجهن فبملابس الخدمة، أي ملابس الطبخ والكنس !.

لم هذا كلّه ؟ ومن نتبع: الشارع أم الشارح ؟ لقد انتهى رأي الشراح بمنع

خروجهن نهائياً، وغلبت تقاليد العرب تعاليم الإسلام..

والذى نلفت إليه الأنظار أن هناك علماء دين ورجال دعوة يعرفون قول الشارح وحده، فإذا انهزم هؤلاء وأولئك فى ميادين الحياة فهل الذى انهزم السنة النبوية أم الذين أساءوا فهمها ؟؟

إن حظّ الإسلام تعيس بهذا التفكير المعوج...

بل إن الحملة على السنة كلها ــ وهى حملة نقاومها بقوة ــ تعود إلى قصور كثير من المشتغلين بالسنة، وإلى عجزهم المنكور فى الارتباط بالقرآن الكريم والانسياق مع توجيهاته المرنة[٢٤].

إنكار محاولة رفع الخلاف وتضخيم الخلافيات:

وينكر شيخنا محاولة من يريدون رفع الخلاف، وجمع الناس على رأى واحد ـ هو بالطبع رأيهم ــ مع وجود الخلاف وأسبابه منذ عصر الصحابة، بل منذ عصر النبوة ! فإن هذه المحاولة تزيد الخلاف حدة ولا تنقصه.

كما ينكر بشدة تضخيم الخلافيات، وشغل الناس بها، والتشنيع على المخالفين فيها، يقول حفظه اللّه: "إن العقائد والعبادات الرئيسية والسنن العملية جاءت كلها عن طريق التواتر القاطع، وإن أصول الدين وأركان الطاعات وقواعد السلوك لا يرتقى إليها لبس أو تفاوت، وإنما يحدث الخلاف فى أمور ثانوية لا يضخمها إلا أصحاب الفكر المختل.

ما قيمة أن يشرب امرؤ قائماً أو قاعداً ؟ لقد جاءت مرويات شتى فى ذلك.. صح عن الخمسة[٢٥]- ما عدا أبا داود- عن ابن عباس- رضى اللّه عنهما- قال: سقيت رسول اللّه ﷺ من ماء زمزم فشرب وهو قائم.

وعن ابن عمر ـ رضى اللّه عنهما ــ قال: كنا نأكل على عهد رسول اللّه ﷺ ونحن نمشى، ونشرب ونحن قيام. أخرجه الترمذي وصححه.

وعن مالك أنه بلغه: أن عمر وعثمان وعلياً كانوا يشربون قياماً.

وظاهر من هذه المرويات جواز الشرب عن قيام.

ومع ذلك فقد روي مسلم عن أنس بن مالك، قال: نهى رسول اللّه ﷺ عن الشرب قائماً، بل رَوَي عن أبى هريرة أن رسول اللّه ﷺ قال: "لاَ يَشْرَبَنَّ أَحَدُكُمْ قَائِماً ! فَمَنْ نَسِيَ فَلْيَسْتَقِيءْ" !!

ويرى الفقهاءُ أن الشرب عن قيام مباح، وأنه عن قعود أفضل، ولاحرمة فيما لو شرب قائماً.

ويخيل إليّ أن الأحوال التى تكتنف المرء هى التى تحدد طريقة شربه، فلا عزيمة فى القعود ولا جريمة فى القيام، وإن كان بعض الفارغين يريد أن يجعل من الحبة قبة، وأن يكثر حولها اللغو!!

والأمر عندي أهون من أن تثور حوله معركة.. لكن الذى رفضته أن يتصدى أحد أُولئك المبطلين لعلم الأحياء، ويهاجم مقرراته ليقول: إن الكلب الأسود شيطان وليس كلباً كبقية بني جنسه !! قلت: حديث رفض العمل به جمهور الفقهاء، ولم يروه البخاري وهو يعالج الموضوع ندخل به معركة ضد العلم باسم الإسلام والمسلمين!!

إن التعصب المستغرب لوجهة نظر فرعية لا يبلغ هذا الشطط، ولكنه للأسف مسلك ملحوظ على عدد ممن يشتغلون بأحاديث الآحاد.

روى أحدهم حديث "مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنْ مِنَ الإزار فَهُوَ فِي النَّار" ثم حكم على الأُلوف المؤلفة من عباد اللّه أنهم من أهل جهنم ! قلت له: إن إسبال الإزار كبراً رذيلة، وقد كان فى الجاهلية الأُولى شارة الرياسة والملك، وقصة الأمير جبلة بن الأيهم معروفة، أما طول الإزار حتى الكعبين أو دونهما قليلاً، لستر الجسم وتجميله دون اغترار ولا استكبار، فهو لا يُدْخِلِ النار ! فأَبى المتحدث أن يستمع إلى شرحى، وعدّنى من علماء السوء. الخارجين على السنة[٢٦].

وهكذا نرى الشيخ دخل الفقه من باب الدعوة، فهو يتبنى من قضاياه ما يخدم رسالة الإسلام، ويحببها إلى الناس، ويظهر وجهها مشرقاً جذاباً، ويرفض من القضايا ما لا يتفق وعظمة الإسلام، وروعة مبادئه، وعدالة أحكامه، وجلال أهدافه، وهذه الفكرة عن الإسلام إنما كونها من محكمات القرآن وصحاح السنن، فأصبحت هى الأصل الذى يرجع إليه، ويعول عليه.

وهذا سر سخونة المعركة بينه وبين آخرين عزلوا ما بين الفقه والدعوة، فلا يبالون ما تتركه آراؤهم الفقهية من أثر فى أنفس المدعويين، ولاسيما خارج ديار الإسلام.

إن الشيخ يتبنى مذهب ابن حزم فى إباحة الغناء والموسيقى- ما لم تقترن بمحرم- لعلمه بأن مئات الملايين- وربما آلاف الملايين- فى العالم تعشق هذا اللون من الفنون، وتتشبث به، ولا تفرط فيه، فلا داعى لأن يحال بين الإسلام وهذه الشعوب من أجل أمر مختلف فيه.

ومثل ذلك موقفه من الجهاد وتبنيه أنه لم يشرع فى الإسلام إلا للدفاع عن لدعوة والدولة، وهو فى الواقع رأى جمهور علماء العصر الكبار: رشيد رضا، ومحمود شلتوت، ومحمد عبد اللّه دراز، ومحمد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف، وغيرهم...

إنه ينظر إلى الفقهيات بعين الداعية، ولهذا نراه ينكر بشدة تضخيم الأمور الخلافية، وتجسيم الأشياء الهامشية فى الدين، على نحو يصد الناس عن سبيل اللّه، ويرى وجوب التركيز على الأساسيات فى الإسلام.



الهـوامـش

١- فى كتابه (الإسلام المفترى عليه بين الشيوعية والرأسمالية).

٢- لعله يقصد (العامل) فى القراض (المضاربة) بمعنى: أن رب المال له نصف الربح، والعامل بخبرته وجهده له النصف .

٣- رواه مسلم عن عائشة وعن أنس .

٤- حرية التجارة التى عناها الحديث تقرر فى عهود السلم والاستقرار فحسب .

٥- من كتاب (الإسلام والأوضاع الاقتصادية) ص ٩٢ ـ ٩٤ .

٦- نقلنا رأى الشيخ هذا فى كتابنا (فقه الزكاة) ولكننا أخذنا بما هو أقرب منه مأخذاً، وهو تزكية (المال المستفاد) عند قبضه، كما هو مذهب ابن مسعود وابن عباس ومعاوية وعمر بن عبد العزيز وعدد من التابعين .

٧- انظر : كتاب (الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر) ص ١٦١ ـ ١٦٤ وانظر فى قضية النقاب أيضاً للشيخ : السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ط سادسة: وانظر كتابنا: فتاوى معاصرة جـ٢ فتوى أخل النقاب بدعة، وفتوى أهل النقاب واجب؟ وانظر: كتاب صديقنا عبد الحليم أبو شقة: (تحرير المرأة فى عصر الرسالة) جـ٣ ملابس المرأة وزينتها.

٨- الأحكام جـ٢ ط. عالم الكتب. الحديث ١٨٨ بتحقيق أحمد محمد شاكر.

٩- النمل : ٢٣.

١٠- النمل : ٣٣.

١١- النمل : ٣٠ - ٣١.

١٢- النمل : ٤٠ .

١٣- القمر : ٢٩ - ٣٢ .

١٤- انظر : (السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث) ص ٥٦ - ٥٩ ط دار الشروق السادسة.

١٥- انظر : نيل الأوطار جـ ٧/ ٢٢٤ - ٢٢٧ ط دار الجيل بيروت .

١٦- انظر : السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ٢٤ ، ٢٥ ط، سادسة.

١٧- انظر : السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ٢٤ ، ٢٥ ط.

١٨- انظر : نيل الأوطار للشوكاني جـ ٧/ ١٥٠ - ١٥٧.

١٩- دستور الوحدة الثقافية ص ٢٣، ٣٤ .

٢٠- انظر ردنا المفصل على هذه الدعوى في بحثنا المنشور بحوليه كلية الشريعة بجامعة قطر العدد العاشر: (حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد) .

٢١- انظر دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ص ٤٤ ، ٤٥ .

٢٢- دستور الوحدة ص ٨١ ، ٨٢ .

٢٣- انظر دستور الوحدة الثقافية ص ٧٤ - ٨٧ .

٢٤- من كتاب (مستقبل الإسلام خارج أرضه) ص ٨٤ ، ٨٥ .

٢٥- المراد بالخمس عند البعض : الشيخان واصحاب السنن ما عدا ابن ماجه.

٢٦- من (هموم داعية) ص ٤٥ - ٥٠ .





التعددية والاختلاف (*)
دراسة فى العطاء الإسلامى فى مبادئ الحكم والسياسة

د. نيفين عبد الخالق مصطفى

تمهيـــد:

تتضارب الأقوال وتتعارض الآراء فيما بين أن "الإسلام" لا يعترف بالتعددية السياسية ولا يؤدى إلا لنظام حكم استبدادى تقهر فيه الآراء ولا يسمح بحرية التعبير واختلاف الرأى، وما بين أن التعددية السياسية وما يقترن بها من الأخذ بالأساليب الديمقراطية فى الممارسة السياسية من تعددية حزبية وانتخابات حرة واحتكام إلى القاعدة الشعبية، لا تصلح فى التطبيق على مجتمعاتنا لأنها ستمهد الطريق لظهور "العنف والتطرف" وسوف تستغلها الفئات المتطرفة للتسلق إلى الحكم؟؟.

أين تكمن الحقيقة الموضوعية والقيمية وراء موقف "الإسلام" من التعددية واختلاف الآراء، وحرية تعايش التصورات السياسية المختلفة، وهل حقا أن المرجعية الإسلامية يتولد عنها ممارسة العنف والتطرف؟؟... تلك هى الإشكالية التى يسعي هذا البحث إلى تناولها(1).

ونقطة البدء فى مناقشة هذا الموضوع من وجهة نظرنا، إنما تعود بصفة أساسية إلى طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة فى التقاليد الإسلامية، حيث أن السياسة تتعرض للنقد والمعارضة باسم الدين إذا لم تسر وفقاً لأصول الشريعة كما أن الدين يقود إلى السياسة بمعنى أن "الإسلام" كديانة وشريعة لابد له من

(*) بحث مقدم إلى مؤتمر العطاء الحضارى للإسلام – تنظيم المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – ٢٨-٢٩ أغسطس ١٩٩٣.

سلطة تقيم شعائره وتنفذ شريعته وتمكن لها، وحيث أنه من ناحية أخرى يمكن أن يوظف لخدمة أغراض السياسة وتكون بداية هذا التوظيف عادة عن طريق وضع تصور معين وطريقة فهم خاصة لنصوص الشريعة وتأويل خاص لها، ولذلك وجدنا ذلك التناقض الظاهر فى أن معظم حركات المعارضة الدينية عادة ما تجد لنفسها المبرر المستند إلى الشريعة للقيام بمعارضة السلطة الحاكمة، ولكنها - فى نفس الوقت- لا تسمح بأن يُتعامل معها من خلال نفس المنطق، بعبارة أخرى أنه بينما تمثل تلك الحركات "حركات معارضة" إذا بها لا تسمح لأحد بأن يعارضها.

وفى الواقع أن ذلك يعود -بالدرجة الأولى إلى اصطباغ الصراع السياسى بالصبغة الدينية: حيث يكون هناك تصور واحد للمثالية السياسية يكون هو المعبر عن "الإيمان" و"الشرعية" ويكون ما سواه تعبيرا عن "الكفر" و"اللاشرعية" وطالما أنه لا يوجد اتفاق تام حول هذا النموذج الوحيد للمثالية السياسية أو أنه غير واضح بالقدر الذى يحدث عليه اتفاق، يكون من الطبيعى إذن أن كل حركة تملك تصورها الذى تعتبره مثاليا وأوحدا، وأن غيره من التصورات غير شرعى وغير مقبول، وهى تجد أنه من حقها بل ومن واجبها أن تحارب التصور المعارض لها باعتباره "غير شرعى" بل و"كافر" فى بعض الأحيان.

وتلك تمثل المعضلة الحقيقية لقضية التعددية السياسية واختلاف الآراء حيث تتطابق السياسة مع "الدين" وينظر إلى المثالية السياسية على أنها لا يمكن أن تكون إلا واحدة، ومن ثم لا يمكن تصور التعايش بين تصورات متعددة يدعى كل منها بأنه "المثالى" و"الأوحد" فالعلاقة بين مثل هذه التصورات لا تكون علاقة تعايش إنما علاقة صراع واستئصال، ومن هنا ينشأ "العنف" و"التعصب" فهما وليدان: أما لتعمد تجاهل العلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة فى الإسلام واما بسبب عدم وضوح حقيقة وحدود العلاقة بينهما، فالسياسة مهما مارسها متدينون، فهى تصارع آراء واختلاف فى الرؤى ووجهات النظر، واختلاف فى المصالح واجتهاد فى أمور الدنيا يحتمل الصواب ويحتمل الخطأ، ومن ثم فإن القرارات فى السياسة مقياسها الصواب والخطأ وليس الكفر والإيمان.

وفهم هذه الحقيقة يعد هو المقدمة الضرورية لتأسيس تعددية سياسية إسلامية تعبر عن الثراء الفكرى الذى يتمثل فى تعدد البدائل والصياغات

الفكرية بينما تبقى المبادئ والأصول واحده.

وبذلك يتوفر دائما للمجتمع الصيغة والبديل الذى يلائم واقعه وظروفه والمرحلة التاريخية التى يعيشها، وهذا يقتضى وضوح الرؤية والفهم السليم لأصول الشريعة التى تقف فى صف حرية التفكير وحرية الرأى والجهر بالحق، والتى عبر عنها "الفقهاء" فى اجتهاداتهم التى كانت "خيرا وبركة" على حد تعبير الشيخ أبو زهرة-، حيث كان موقفهم من الخلاف الفكرى فى الرأى تعبر عن تلك المقولة "رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب".

ومن أجل معالجة هذا ا لموضوع فإننا نتجه أولا إلى أصول الشريعة لنستقى منها المبادئ الخالدة غير المتكدرة باخطاء الممارسة الإنسانية، ثم نقوم ثانيا ببيان أخطاء الممارسة وأخطاء الفهم وانعكاساتهما على التحيز ضد موقف الإسلام من التعددية" والاختلاف فى الرأى.

المبحث الأول
أصول الشريعة وتأصيل مبدأ التعددية والاختلاف فى الرأى

فى البداية نقف عند ملحوظتين هامتين:-

أولهما: تلك الملحوظة التى يذكرها البعض بشأن استخدام عبارتى: أصول الشريعة ومبادئ الشريعة، حيث ينظر إلى التعبير الأخير على أنه لا كيان له فى العلوم الشرعية وليست له دلالة بين مصطلحاتها، ذلك أن التعبير المستخدم فى نطاق علوم الشريعة هو: "أصول الشريعة". وهذا الأخير يشير إلى "الأدلة التى تستقى منها الأحكام"[٢]. ويقصد بها على وجه الخصوص الكتاب والسنة وسائر الأدلة الأخرى[٣].

وبذلك فإن استخدام تعبير "أصول الشريعة" يعد استخدام لتعبير ذى دلالة واضحة بدلا من إهماله واجراء مدلوله على تعبير آخر لا يساويه فى الدقة وهو "مبادئ الشريعة"[٤].

ثانيهما: وتتعلق بإيضاح الفرق بين "الشريعة، والفقه" "فالشريعة" هى الدين الثابت ومصدرها الوحى كما جاء فى القرآن وفى السنة، أما "الفقه" فهو اشتقاقا بمعنى العلم والفهم، وقد أطلق اصطلاحا على حفظ القرآن ورواية الحديث وإجادة التفسير فعرف الحفاظ والرواة والمفسرون بالفقهاء[٥]. ثم غلب على هؤلاء لقب "العلماء"، وشاع استعمال "الفقه" للعناية بشئون الفتوى واستنباط الأحكام، ثم اتسع مدلوله فى عهد العباسيين حتى شمل "ما يتعلق

بالأحكام الشرعية من وجهة النظر العقلية والاستدلال البرهاني في الوجوب والحظر وفي التحبيذ والتقبيح(٦). ومن ثم فإن معنى "الفقه" يدور حول تفسير نصوص الشريعة واستخراج الأحكام الشرعية منها، وهذا هو عمل "الفقهاء".

و"الفقيه" إنما يمارس عمله هذا بمقتضى قدرته على الإفتاء باعتباره دارسا وعالما بنصوص الشريعة وأحكامها، فهو يفتي- أي يقول فتوى- وهي حكم مستخلص من الشريعة بصدد حادثة أو موقف جديد(٧).

اذن الشريعة ليست محل اختلاف، وإنما الاختلاف يكون في الفقه والفتوى لأن الفقهاء يختلفون في فهمهم لنصوص الشريعة وبالتالي تختلف فتواهم بصدد حادثة معينة بحسب اجتهاد كل منهم وفهمه لنصوص الشريعة، ومن ثم فإن الشريعة قد تميزت بالثبات، بينما الفقه قد تعددت مذاهبه(٨).

وقد استقر رأي الفقهاء على كفالة الحرية للاجتهاد الفقهي، دون أن يكون اجتهاد الأولين قيدا على اجتهاد اللاحقين، يمثل ذلك- وبوضوح- تلك العبارة التي تقول: "لقد كان السابقون رجالا، ونحن رجال"(٩).

والواقع أن تناولنا لهذا الموضوع لا يهدف إلى معالجة قضية الاجتهاد والتقليد ولا قضية السلفية والتجديد، وإنما ينصب اهتمامنا على قضية أخرى- هي في نفس الوقت على صلة بالقضايا السابقة- وهي التي تتعلق بكيفية النظر إلى حرية التعبير عن الرأي وكيفية معاملة الرأي المخالف أو المعارض، ذلك أن كثيرا مما عاناه ولا يزال يعانيه المجتمع الإسلامي، يعود من وجهة نظر بعض الباحثين إلى افتقاره إلى "فقه واضح ينظر في ضوئه إلى هذه الظاهرة الطبيعية الضرورية ظاهرة اختلاف الآراء، وبمعنى آخر ظاهرة التعددية في الآراء والاتجاهات.

وهناك عدد من الأدلة التي يمكن عن طريقها تدعيم وجهة النظر السالفة:

١- فمن ناحية يبدو الاختلاف في الرأي ظاهرة طبيعية، وهي نتيجة لما يتمتع به البشر من ملكة التفكير والتقدير والتي يؤدي استخدامها إلى تفاوت واختلاف الآراء بحسب تفاوت واختلاف ملكات التفكير والتقدير الخاصة بكل فرد. وهذه الملكات هي من نعم الخالق على الإنسان، ومن ثم ليس من المقبول عقلا ولا شرعا حرمان الإنسان من استخدام ملكاته في العقل والتفكير والابداء بالرأي وإنما الأقرب

إلى القبول العقلى والشرعى، العمل على تنظيم هذا التعدد والاختلاف فى الآراء حتى لا تتشتت وتستنفد طاقتها فى التناحر والاصطدام[١٠].

وفى ضوء هذا التحليل يرى البعض أن النصوص الشرعية[١١]. التى تذم الاختلاف وتحذر من الشقاق ومن مفارقة الجماعة يمكن تفسيرها- بإعتبار أن مقصودها الأساسى لا ينصرف إلى حظر "المعارضة" ولكن إلى ضرورة تنظيم وسيلة للتعبير عنها بحيث يمكن الحد من الآثار التى قد تصيب الحياة الجماعية المنظمة من جراء اختلاف الآراء[١٢].

ويمكن تدعيم هذا التفسير بناء على قاعدتين أصوليتين متفق عليهما:

أ- **القاعدة الأولى:** أن التكاليف الشرعية لا تصادم القواعد الطبيعية ولا تتعرض لما يسميه الأصوليون بالأمور الجبلية[١٣].

ب- القاعدة الثانية: "أن النصوص فى موضع معين لا يجوز أن تفسر بمعزل عن غيرها من النصوص"[١٤].

وفى ضوء هاتين القاعدتين نجد أن النظر إلى النصوص الواردة فى ذم الاختلاف وفى الدعوة إلى الوحدة، إنما يكون من خلال الجمع بينها وبين النصوص الأخرى الدالة على الدعوة إلى التفكير والتدبر، وعدم الانسياق والتقليد والاتباع دون إعمال العقل والفكر، وهذا الجمع بين تلك النصوص يؤدى إلى اظهار المجال الحقيقى لدور الرأى والفكر فى الوصول إلى قرار يعبر عن استخدام الافراد لملكاتهم الفكرية والعقلية من أجل الوصول إلى قرار يعبر عن الجماعة، وهو ما لا يمكن الوصول إليه بغير توافر حرية ابداء الرأى والرأى المخالف له- أى بغير حرية المعارضة.

٢- ومن ناحية أخرى، فإن الاختلاف- فضلا عن كونه ظاهرة طبيعية- فهو أيضا "ظاهرة تحتملها المسائل الشرعية ولا تضيق عنها، فالحقائق المطلقة التى ليس ثمة مجال فيها لرأى أو لاجتهاد هى عدد محدود من المسائل التى يكون فيها النص الشرعى المحكم الذى لا يحتمل التأويل أما ما عدا ذلك من المسائل فهى تحتمل الاختلاف وتباين الآراء، كما أنها تحتمل التغيير والتطوير بتغير المكان وتطور الزمان[١٥].

٣- أن خطأ الرأى ليس معناه فساد العقيدة ولا فساد الضمير، ومن ثم فإن صاحب الرأى المخالف أو المعارض ليس بالضرورة ضال العقيدة فاسد الضمير فهناك فرق بين الخطأ والصواب، وبين الحق والباطل، فكما جاء فى السنة أن للمجتهد مثوبته على اجتهاده: ان أخطأ

فله أجر، وان أصاب فله أجران وفى ذلك دليل على تقدير الاجتهاد والتشجيع عليه[١٦].

٤- أن إيمان الإنسان برأيه لا يكفى للدلالة على أن رأيه دون غيره هو الرأى السليم كما أنه لا يعطيه الحق فى فرض رأيه على الآخرين ممن يخالفونه أو يعارضونه لأنهم أنفسهم قد لا يقلون عنه حماسة وثقة فى آرائهم، وليس أدل على وعى الفقهاء دارسى الشريعة والقريبين من فهم روحها من ذلك القول الذى يشير إلى مدى اعتقاد أحدهم فى رأيه حيث يقول: "رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب"[١٧].

٥- وأخيراً ليس أدل على رحابة مجال الرأى فى الفقه من وجود مدرسة فى الفقه الإسلامى عرفت باسم مدرسة "أهل الرأى"[١٨] ولقد نظر أصحاب هذه المدرسة إلى نصوص الشريعة على ضوء "الأهداف أو حكمة التشريع، ومن ثم فقد نظروا إلى الشريعة على أنها "معقولة المعانى والأحكام" -اللهم باستثناء عدد يسير من الأحكام التى تتصل بالعبادات- ومن ثم فقد عمدوا إلى البحث عن العلل والغايات التى من أجلها شرعت أحكام الشريعة "ولهذا نجدهم ينزعون إلى التوسع فى الاجتهاد بالرأى"[١٩].

ملحوظة أخيرة حيث نلفت النظر إلى أنه ليس هناك ما يمكن فصله والقول عنه بأنه "سياسى" وأخر "غير سياسى" مما جاء بأصول الشريعة فى القرآن والسنة وإذا كنا نبحث عما يمكن أن نعتبره "سياسيا" فذلك لأغراضنا فى البحث والدرس، وقد يثير ذلك القضية المتعلقة بعلاقة الدين بالسياسة فى الإسلام، والواقع أن تلك القضية قد حسمت بالنسبة لتلك الدراسة، فالقرآن -الأصل الأول للشريعة- قد جاء بمبادئ عامة بشأن العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبشأن تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية وإدارة المسلمين لشئونهم الجماعية، كما أن الرسول- وسنته هى الأصل الثانى للشريعة- وهو يؤسس جماعة المسلمين ويقوم عليها بالحكم والقيادة إلى جانب قيامه بالرسالة والتبليغ عن ربه- قد بين من المبادئ ما كان هاديا للمسلمين فى نظام حكمهم، ولهذه المبادئ ولتلك السنن سوف تتجه أنظارنا.

المطلب الأول

القرآن الكريم ومبادئ الحكم

أن نقف بها أمام القرآن[٢٠] الكتاب الإلهى المنزل من أجل البحث فى مبادئ

الحكم، فهذا يثير تساؤلاً هاماً يدور حول النظرة إلى القرآن على أنه دستور الدولة الإسلامية التى تحكم بشريعة اللّه وأنها ليست بحاجة إلى دستور غيره.. فهل القرآن الكريم يعد دستورا بالمعنى الاصطلاحى لكلمة "الدستور".

فى الواقع أن دساتير الدول عادة ما تشتمل على أمور ثلاث: شكل الدولة ونظامها، والقانون المتبع فيها، ثم السلطات ونظامها والعلاقة بينها، فهذه عادة أحكام الدستور ويجب أن توضع واضحة محددة، ومن ثم فالقرآن الكريم لا ينبغى أن ينظر إليه على أنه دستور مثل سائر الدساتير فهو ليس كذلك، واعتباره دستور يعد "خطأ شائع"[٢١] وإنما هو أعلى وأرفع من أن يكون مجرد دستور، وهو أوسع وأشمل من مجرد الدستور، أنه الوحى الإلهى والكتاب المنزل الذى يأتى الدستور وسائر التنظيمات والتشريعات فى حدوده[٢٢].

ومن ثم فإن الوقوف أمام القرآن من أجل البحث فى الحكم والسياسة يكون من خلال البحث عن المبادئ والقيم التى أنزلت من أجل أن تكون صالحة لكل زمان ومكان وغير متقيدة بتطبيق معين بالذات، ويكاد يجمع علماء الأصول على أن القرآن فى شئون الحكم قد جاء بمبادئ عامة من أجل أن يكون فى عموميتها متسعا للعديد من الصور والأساليب والأشكال المختلفة التى تجعل تطبيقها مرنا ومتفقا مع تغير ظروف المكان والزمان، ولم ينص القرآن على نظام معين من أنظمة الحكم وادعاء ذلك "ان لم يكن ضربا من ضروب المحال، فهو يؤدى بالأقل إلى الحرج الذى رفعه الإسلام عن المسلمين[٢٣].

وفيما يتعلق بمبادئ الحكم فى القرآن فقد اختلف الأصوليون فى عددها، وهذا الاختلاف لا يرجع إلى خلاف حول كنهها وفحواها وانما يرجع بصفة أساسية إلى أن البعض يفصل ما يجمله البعض الآخر، ومن ثم يزيد عددها لدى البعض ويقل لدى البعض الآخر.

وفى تناولنا لتلك المبادئ سنعرض أولاً لمعنى الحكم فى القرآن، ثم لمبادئ الحكم، ثم الحكم وفلسفة العقود الإسلامية، ثم للمبادئ التى أرساها القرآن بخصوص العلاقة بين الحاكم والمحكوم ثم نناقش التصور القرآنى للتعامل مع ظاهرة التعددية والاختلاف فى الآراء.

أولا: القرآن الكريم ومعنى الحكم:

يرى البعض أنه يمكننا أن نلتمس من القرآن الكريم فهما للسلطة فى جوهرها السياسى وهذا القول يثير تساؤلا هاما يدور حول كيفية تعبير القرآن الكريم

عن ظاهرة السلطة في معناها السياسي؟... نعني على وجه الخصوص- معنى الحكم في القرآن وعلام يدل الاستخدام القرآني له من معاني تتصل بالسلطة السياسية والمبادئ التي تحكمها وتحكم ممارستها وما علاقة ذلك بالتعددية واختلاف الآراء كظاهرة ومبدأ في الحياة السياسية.

١- الحكم والحاكمية:

ورد لفظ الحكم في القرآن الكريم للدلالة على معنى: "القضاء والفصل، هذا فضلا عن دلالة بعض مشتقاته على مغاني: الحكمة والاتقان"(٢٤). ومن ثم فإن اتصال دلالته بمعنى السلطة إنما هو من جانب سلطة القضاء والفصل.

وقد ظهر التأثر بتلك المعاني- لدى بعض اتجاهات الفكر الإسلامي في القول "بالحاكمية"(٢٥). وهو قول عرفه التراث التاريخي الإسلامي من قبل عندما رفع الخوارج شعارهم"لا حكم إلا للّه" ونقلوا خلافهم ومعارضتهم من مجال الممارسة السياسية وما تحمله من خطأ أو صواب إلى مجال العقيدة الدينية والتي تعنى أساسا بالكفر أو بالإيمان.

والقول "بالحاكمية" يمكن تفسيره على أحد معنيين، فمن ناحية فإن "اللّه" سبحانه وتعالى هو بالفعل الحاكم على الإطلاق والملك على الإطلاق وهو الأمر الذي بيده ملكوت كل شئ ومعقب لحكمه(٢٦). ومن ناحية أخرى فإن نقل هذه "الحاكمية" إلى ميدان السياسة بحيث يكون مقصودها أن السلطة السياسية في المجتمع هي ليست من حقوق الأمة يفتح الطريق أمام ت١وظيف الدين لخدمة أغراض السياسة وما يؤدى إليه ذلك من مساوئ خبرها تاريخ البشرية من قبل(٢٧).

والواقع أن هذا يعود بنا مرة أخرى إلى ما ذكرناه من قبل عن أهمية التمييز بين الشريعة والفقه، فالحاكمية للّه هي بالفعل في التشريع الإلهي وما تحويه الشريعة من أوامر ونواهي وأحكام واجبة التطبيق والاتباع بالنسبة لمجتمع المسلمين المؤمن بهذه الشريعة، اما التعبير عن هذه الشريعة في صورة قوانين واجتهادات مستنبطة منها والحكم بمقتضاها إنما يكون في النهاية في يد بشر يمارسون التشريع بمعنى سن القوانين التي تنقل حكم الشريعة إلى الصيغة القانونية ويمارسون القضاء وفقا لهذه الشريعة ويمارسون تنفيذ أحكامها.

ومن ثم فإن البعض يرى أن القول بأن "الحكم للّه" في مجال المجتمع السياسي والدولة يعني أننا سنجد انفسنا أمام بشر يمارسون سن القوانين بالاجتهاد والحكم بموجبها مع ادعاء

أنهم وكلاء عن اللّه ينفذون حكمه[٢٨]. ولن يغير من هذا الوضع القول بأن التزام الحاكم بالشريعة سيعصمه من الاستبداد واساءة استخدام السلطة، حيث أن غياب رقابة الأمة وسلبها حقها فى مراجعة الحاكم ومساءلته وفى الإدلاء برأيها فى ميدان السياسة وهو الدور الذى يمكن أن يتحقق من خلال ممارسة الشورى والتناصح والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر- سيفتح الباب أمام الاستبداد بالسلطة والمساوئ التى تنجم عن ذلك، إذن ضمان عدم حدوث هذا هو فى إيجاد المؤسسات الكفيلة بممارسة الرقابة على السلطة فى ضوء المبادئ التى حددها الشرع وأهمها الشورى، والتناصح، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأن يتم تنظيم ذلك بوضع ضوابط للممارسة تحقق التوازن المطلوب ما بين عدم استبداد السلطة، وما بين عدم "الافتئات" على السلطة حيث أن أدوار الحياة السياسية التى نظمها الفكر السياسى الإسلامى تقوم على مسلمة أوليه تمثل فى عدد من الشروط والمواصفات الواجب توافرها فى كل من يتولى سلطة أو ولاية فى الإسلام، وقد عنى الفكر الإسلامى أشد العناية بشروط ومواصفات الحاكم (الخليفة) وأعوانه من كل النواحى، وكذلك فى تحديد شروط ومواصفات "أهل الشورى" و"أهل الاجتهاد" و"أهل الحل والعقد" وكان توافر هذه الشروط هو الضمانه الأساسية لتمام تأدية الدور وتحقيق الوظيفة التى يقوم بها على أكمل وجه.

ومن هنا تستطيع أن نتفهم قول الماوردى عن الإمام الذى استوفى شروط الإمامة "فعلى كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير افتئات عليه ولا معارضة له"[٢٩]. ويلاحظ أن قول الماوردى بعدم المعارضة للإمام المستوفى للشروط والذى تولى بطريقة شرعية يقصد به ألا ينازعه أحد سلطاته التى له بمقتضى توليه السلطة بطريقة شرعية واستيفاؤه لشروط الولاية، كما يلاحظ أن هذا التفويض الذى يقتضى حرية التصرف وامتناع المعارضة هو فى الأمور العامة التى يحددها الماوردى أساسا بكل ما يتعلق بتنفيذ شرع اللّه وحدوده وحماية أمن الجماعة والقيام بالدعوة للإسلام، وهذا أمر منطقى لأن هذه واجبات ينبغى القيام بها للجميع بدون اختلاف مبدئى عليها.

٢- القرآن ومبادئ الحكم:

هل وضع القرآن الكريم للمسلمين نظاما للحكم، بحيث يمكن القول بأن نظام الحكم الإسلامى قد تحدد ووضع فى شكل إلهى مقدس؟

فى الواقع أن القرآن لم يتعرض للشكل التنظيمى لنظام الحكم ولكنه عرض لسير الأمم السابقة وأوضح أن انحرافها عن منهج اللّه كان سببا فى زوالها واندثار أثرها، ويظهر ذلك المعنى فى العديد من القصص القرآني. ومن هنا فإنه بخصوص نظام الحكم الإسلامى فلا ينبغى البحث فى القرآن عن شكله ورسمه، ولكن مثل هذا البحث ينبغى أن يدور حول المبادئ والأسس التى تجعله على منهج اللّه وشريعته، ومن هذه المبادئ نذكر:

أ- العدل:

ومعنى العدل فى القرآن(٣٠) يتسع ليشمل كافة أنواع العدل سواء بين الإنسان ونفسه، أو بينه وبين غيره فى نطاق الأسرة، أو فى معاملاته فى نطاق المجتمع الإسلامى من مختلف النواحى الاقتصادية والقانونية والاجتماعية، أو حتى فى المعاملات مع الأعداء أنفسهم(٣١). ومن ثم ففى كافة أنواع التعامل يبقى مبدأ "العدل" مبدأ مهيمنا على السلوك الإسلامى سواء فى نطاق الفرد أو المجتمع أو الدولة(٣٢) ،حيث يشترط أساسا فيمن يتولى أى وظيفة أو دور فى الحياة السياسية والاجتماعية للمسلمين أن يكون عادلا بالمعنى الواسع والشامل للكلمة(٣٣).

ب- المساواة:

ومعنى المساواة يرتبط بالعدل إلى حد كبير(٣٤). حيث ينظر القرآن إلى الناس جميعا على أنهم مخلوقون من "نفس واحدة"(٣٥) وليس ثمة تمييز بينهم على اساس من عناصرهم وأجناسهم أو على أساس من الغنى والثراء وأن أساس التكريم بينهم عند اللّه هو خشية اللّه وتقواه التى تعنى أساسا اتباع شرعه ومنهجه(٣٦). وبالتالى فإن حق ابداء الرأى والمعارضة -طالما أنه فى إطار الشرع- مكفول للجميع ما دام الكل متساوين.

جـ- الأهلية للقيام"بالأمانة" واداؤها إلى أهلها:

و"الأمانة" فى القرآن الكريم جاءت على معنى "الحقوق المرعية التى يجب المحافظة عليها وأداؤها"(٣٧). وذلك يعنى -فى مجال مبادئ الحكم- الأهلية لرعاية الحقوق ثم دفعها وآداؤها إلى مستحقيها(٣٨). وبذلك هى أيضا تصير مرتبطة بمعنى العدل بمعنى اعطاء كل ذى حق حقه وإسناد كل عمل أو ولاية إلى من هو أهل لها، يظهر ذلك فى العديد من أحاديث الرسول التى يرد فيها لفظ الأمانة بمعنى الولاية والقيادة(٣٩).

٣- الحكم وفلسفة العقود الإسلامية:

عنى القرآن الكريم "بالعقود" وأبرز أهميتها وما تتمتع به من قداسة تجعل من الوفاء بها التزاما يجب على المؤمن أن يؤديه[٤٠].

أ- الحكم عقد:

وبالنظر إلى طبيعة الحكم فى الإسلام نجد أنه لا يخرج عن فلسفة العقود الإسلامية، حيث ينظر إلى "الخلافة" --- وهى صورة نظام الحكم الذى عرفه الصدر الأول من الإسلام - على أنها عقد[٤١]. وهى بهذا الوصف لها طرفان "الأول: هو العاقد وهو الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد فيها، والثانى: هو المعقود له وهو الحاكم الذى عهد إليه بأمانة الحكم.

ب- البيعة[٤٢]

ولما كان عقد الحكم لا يخرج عن تلك الصورة العامة للعقود لذلك فإن الصورة التى يتم بها التعاقد على موضوعه تعرف بالبيعة قياسا على ما يتم فى عقد البيع[٤٣]. وفى شأن البيعة يصور القرآن الكريم المؤمنين الذين بايعوا الرسول بالحديبية بأن "يد اللّه فوق ايديهم" تبيانا لقداسة شأن هذه البيعة[٤٤].

جـ- حرية الإرادة وانتفاء الإكراه كأساس للالتزام بالعقد:

وأهم ما يذكر بالنسبة للعقود والبيعة هو انتفاء وجود الاكراه واشتراط حرية الإرادة كأساس للالتزام[٤٥].

٣- العلاقة بين الحاكم والمحكوم من المنظور القرآنى وانعكاسها على مبدأ التعددية والاختلاف فى الرأى:

حدد القرآن الكريم عددا من المبادئ الهامة بشأن العلاقة بين الحاكم والمحكوم لكل منها تأثيره وانعكاسه على مبدأ التعددية والاختلاف فى الرأى.

أ- المساواة وارتباطها "بسيادة القانون الإلهى"[٤٦].

فالحاكم والمحكوم يقفان على قدم المساواة امام القانون الإلهى فنصوص الشريعة وأوامرها ونواهيها تطبق على الجميع حيث ينظر إلى الحاكم على أنه فرد من المؤمنين يحل له ما أحله اللّه للمؤمنين ويحرم عليه ما حرم عليهم، ومن ثم فإن ما يصدر عن الحاكم من أعمال تستوجب النقد والمساءلة أو تستوجب المعارضة فإن عليه أن يخضع لها ويقبلها انطلاقاً من حق التناصح بين المؤمنين جميعاً وواجبهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

٥- الشورى[٤٧]:

والقرآن الكريم يعرض للشورى ليجعلها من صفات المؤمنين وتأتى السنة النبوية لتجعل منها أسلوب ممارسة

الحكم وأحد المبادئ الهامة التى تحكم علاقة الحاكم والمحكوم، وقد اتفق الفقهاء على أن الشورى من أهم دعائم الحكم الإسلامى[٤٨]، إلا أنهم اختلفوا فى حكم عرض الحاكم الرأى على غيره، وانتهى اختلافهم إلى قولين: فالبعض يرى أن ذلك لا يتعدى "الندب"[٤٩]. كسلوك مستحب فعله دون أن يلتزم به الحاكم، أما البعض الآخر فيرى أن حكم ذلك هو "الوجوب" وأن على الحاكم أن يلتزم به[٥٠].

ولقد حدد الإمام البخارى محل الشورى بأمرين: الأول بقوله وأن المشاورة قبل العزم والتبين لقوله تعالى: **﴿وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على اللّه﴾**"[٥١] والثانى بقوله: "وكانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة[٥٢]. ليأخذوا بأسهلها"[٥٣]. وبذلك يتضح أن الشورى هى عمل تمهيدى سابق على اتخاذ القرار أو القيام بالفعل، وأنها فى الأمور المباحة لأن غير ذلك من الأمور إنما يقوم الحكم عليها بدليل شرعى ومن ثم فهى ليست محلاً للشورى.

أ- الشورى والاجتهاد:

ومن ثم ينبغى التمييز بين الأمور التى تكون محلا للشورى وغيرها من الأمور التى فيها نص، أو التى يطبق فيها النص بالقياس أو أن فيها اجماعا عند من قالوا به، أو تحقيق مصلحة شرعية أو درء مفسدة، فهذه "تتم بطرق الاستدلال الشرعى والاجتهاد[٥٤] المقرر فى أصول الفقه على وجه الدقة وليس على وجه الشورى بسعتها وحرية التقدير فيها لكونها فى أمور مباحة يستوى فيها طرفا الحكم[٥٥].

ويلاحظ فى هذا الصدد أن احتياج العلماء فى اجتهادهم إلى الاستعانة ببحوث الخبراء الخاصة فى مسألة تكون محل اجتهاد، من أجل أن يتمكنوا من تكوين حكم شرعى بصددها، هو يعد "جزء من الاجتهاد، وليس من مطلق الشورى" وقد سار البعض على اعتبار المداولة فى الاجتهاد شورى، إلا أن البعض الآخر يتحرج فى اعتبار ذلك، وهذا من أجل الحرص على "تطبيق قواعد الاستدلال، والاجتهاد فى مجالها"[٥٦].

وأهل الاجتهاد هم علماء الشريعة والعارفون بكتاب اللّه وسنة رسوله معرفة تمكنهم من استخراج الأحكام الشرعية فهما وقياسا واستنباطا واجتهادا[٥٧]، أما أهل الشورى فهم

الأمناء من أهل العلم[٥٨] وهؤلاء إما ينتمون إلى جماعة معينة يكون لمعرفة رأيهم أهمية خاصة ومن ثم يتجه إليهم أساسا الطلب بالمشورة[٥٩]. واما أن يكونوا من ذوى الخبرة والحنكة فى الأمور التى تدور بشأنها الشورى[٦٠]. وإما أنهم يمثلون جمهور الحاضرين من الأمة وقت حلول الحدث الذى يقتضى الشورى[٦١].

ومن ثم يتضح أن هؤلاء هم أعم من أهل الاجتهاد الذين هم جماعة معينة من أهل التخصص الفقهى.

ولقد قدم ابن خلدون تحليلاً عميقاً لظاهرة بعد أهل العلم والاجتهاد عن ميدان السياسة وعدم اشتراكهم فى الغالب ضمن أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار[٦٢]. تفصيل ذلك عنده أن العلم والاجتهاد والملكات الفكرية هى شئ مختلف عن الثقل السياسى والاجتماعى، إلا فى حالة أن نجد عالماً مجتهداً متمتعاً ايضا بمكانة سياسية واجتماعية نتيجة ظروف وعوامل معينة.

ويرتبط تفسير ابن خلدون لهذه الظاهرة بنظريته فى العصبية حيث نجده يحدد دور أهل الاجتهاد فى الشورى بالإفتاء واستخراج الأحكام الشرعية، أما شورى أحدهم فى السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها[٦٣].

ويتضح إذن أن دور أهل الاجتهاد يظهر فى أنهم أهل الفتوى القادرون على استخراج الأحكام الشرعية التى توضح ما إذا كان موضوع الاختلاف يستند إلى سند شرعى يجعل تعددية الرأى بصدده مشروعه أم لا.

ب- الشورى وعملية انتقال السلطة:

اتفق الفقهاء على أن الحكومة فى الإسلام مبنية على أصل الشورى[٦٤]. ومن ثم فإن عملها كله "ابتداء بتأسيس وتشكيل أول لبنه فيها ثم انتخاب رئيس الدولة وأولى الأمر، وانتهاء بالأمور التشريعية والمسائل التنفيذية[٦٥]. لابد وأن يتم على أساس تشاور المؤمنين فيما بينهم تحقيقا لقوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[٦٦].

إذن لما كانت الشورى أصلاً هاماً فى الوصول إلى السلطة[٦٧]. فهى من ثم المجال الذى تظهر فيه التعددية التى تلعب دوراً فى عملية انتقال السلطة فى المجتمع من حاكم سابق إلى حاكم جديد[٦٨]. حيث تستطيع الآراء المختلفة والمتعارضة أن تعبر عن نفسها فى نطاق الشورى وبذلك لا تنتقل السلطة إلى الحاكم الجديد إلا بالشورى التى يتحقق من خلالها اضطلاع الآراء المتعددة والمختلفة بدور فى عملية انتقال السلطة.

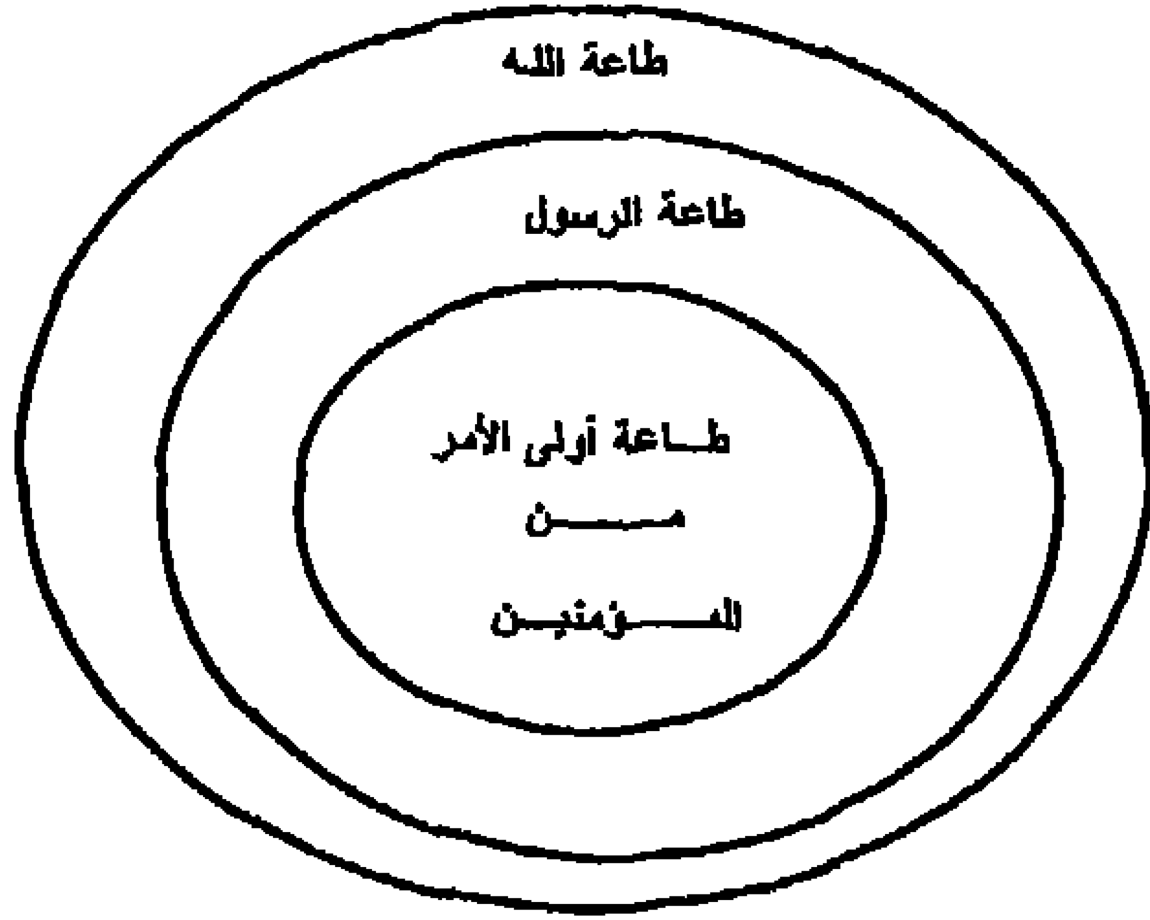
وفى ختام تناولنا للشورى يتضح أن أهميتها- كدليل شرعى نبنى عليه مشروعية الاختلاف فى الرأى فى الإسلام -تتمثل فى أنها الدائرة الأولى التى يمكن أن تمارس فيها تعددية الآراء المشوبة بالتناصح بين المؤمنين.

٦- الطاعة:

أوجب القرآن على المؤمنين طاعة أولى الأمر منهم(٦٩) إلا أن هذا الأمر قد أحاطه نص الاية بعدد من الشروط وهى:-

- طاعة اللّه ورسوله هى المقدمة على سائر الطاعات، وكل طاعة أخرى إنما تجب بدخولها فى نطاق الطاعة الأولى، ويشير البعض إلى أن تكرار الأمر "وأطيعوا" بالنسبة "للّه" و"للرسول" وسقوطه بالنسبة "لأولى الأمر" فى الآية ٥٩ من سورة النساء هو مما يستفاد منه أن طاعة أولى الأمر مشروطة وملحقة فى الإطار الأعلى منها وهو طاعة اللّه وطاعة الرسول(٧٠).

ومن ثم لو تصورنا ثلاث دوائر من الطاعات التى على المؤمن أن يلتزم بها لكانت أكبر هذه الدوائر والتى تحيط بغيرها هى طاعة اللّه وأصغر هذه الدوائر والتى لا تخرج عما هو أكبر منها هى طاعة أولى الأمر من المؤمنين.



ويلاحظ اشتراط الصياغة القرآنية لأن يكون "أولى الأمر" من المؤمنين أنفسهم هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يلحظ البعض أن عبارة "أولى الأمر" لم ترد بصيغة المفرد وإنما وردت بصيغة الجمع مما يستفاد منه أن الأمر بالطاعة هو للرأى الذى ليس فيه شبهة استبداد بالرأى أو انفراد فيه(٧١).

ثانيا: التعدد والاختلاف وألفاظ القرآن الكريم:

ان التعدد والاختلاف فى أنواع الخلق وفى أفراد كل نوع هى من آيات اللّه تعالى ودلالة على الابداع الإلهى وإذا أردنا أن نذكر بعض الآيات القرآنية بهذا الصدد سوف نجد الكثير، ولنذكر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿**ألم تر أن اللّه أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك، إنما**

يخشى اللّه من عباده العلماء إن اللّه عزيز غفور﴾ (فاطر: ٢٧،٢٨).

وفيما يخص اختلاف البشر وتعدد ألوانهم وألسنتهم نذكر قوله تعالى: **﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾** (الروم: ٢٢) وقوله تعالى: **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾** (هود: ١١٨، ١١٩) وإذا انتقلنا من هذا المعنى العام للتعدد فى أنواع الخلق وأنواع البشر وألوانهم إلى التعدد الذى نناقشه فى هذا البحث وهو التعددية السياسية أو اختلاف الرأى ونجد بهذا الصدد عدة ألفاظ منها التنازع[٧٢]، والشجار[٧٣]، والجدل والمجادلة[٧٤].

حيث أن الإقرار بوجود التنازع والشجار والمجادلة يعنى أنه ليس هناك رأى واحد يسلم به الجميع، وبذلك فإن الاختلاف فى الرأى يعد شيئا متوقعا تحسب الصياغة القرآنية حسابه فتفترضه كأمر واقع غير مستبعد الحدوث، ومن ثم لم يصور القرآن مجتمع المؤمنين فى صورة تبعد عن الواقع الفطرى البشرى وكأنهم لا يمكن أن يختلفوا أو يتنازعوا وإنما هو أقر بوجود الظاهرة الطبيعية المتمثلة فى التنازع والشجار والمجادلة.

وبعبارة أخرى يمكن القول بأن تعددية الآراء واختلافها هى لفظة أخرى تطلق ليراد بها معنى التنازع والشجار والمجادلة. وبذلك نرى أن الأمر الإلهى بطاعة اللّه والرسول وأولى الأمر من المؤمنين لم يمنع من الإقرار بوجود التنازع[٧٥] والاختلاف والشجار والجدل وكلها روافد تنشأ منها ظاهرة التعددية فى الرأى، بل أننا نلاحظ أن الألفاظ التى استخدمها القرآن للتعبير عن ظاهرة الاختلاف فى الرأى لهى أوسع وأعمق من مجرد المعارضة فلفظة التنازع لاسيما وأنها أتت بصيغة الفعل "تنازعتم"- هى تنطوى على تعبير حركى عن تناقض ما اقترن فيه الفكر أو القول بالعمل أو الفعل[٧٦]. وكذلك لفظة الشجار، أتت ايضا بصيغة الفعل "شجر" وهى تعبر عن الاختلاف فى الرأى الذى كثر وأختلط[٧٧]. ويزيد على ما سبق لفظه "المجادلة" التى استخدمت بصيغة الإسم "المجادلة" وصيغة الفعل "وجادلهم" وهى فى بعض معانيها- تعبر عن شدة الخصومة واللدد فيها[٧٨].

وبذلك نرى أن التنازع الذى ذكره القرآن كأمر واقع- وكذلك الشجار والمجادلة- لهو أقوى وأشد فى التعبير عن الاختلاف من مجرد تعددية الآراء، اذن

وجود تعددية الآراء لا يعد أمراً مستبعداً أو غير متوقع قرآنياً، أضف إلى هذا، الآيات التي جاء ذكر التنازع والشجار والمجادلة فيها كانت تتعلق بأن موضوع هذا التنازع أمر من أمور الدين[٧٩].

فإن كان هذا الاختلاف متصوراً في أمور الدين فهو من باب أولى أكثر قبولاً واحتمالاً في أمور الدنيا التي تخضع "للإئتمار والمشاورة"[٨٠]. ومن ثم فإن ظاهرة التعددية والاختلاف في الرأى في حد ذاته لا يلقى رفضاً أو تجاهلاً من القرآن باعتباره تعبيراً عن ظاهرة طبيعية فطرية.

ثالثا: التصوير القرآني للتعامل مع تعددية الآراء واسلوب حل الخلاف في الرأى:

إن تلمس هذا التصوير يعتمد اساساً على المعرفة بطبيعة الموضوع الذى من أجله يثور بين المؤمنين التنازع والشجر والجدل والخلاف، فإن كان ذلك الموضوع يتعلق بأمر من أمور الدين، فهو اذن ليس محلاً للرأى وإنما مرده الإحتكام إلى اللّه والرسول بمعنى الرجوع إلى كتاب اللّه وسنة الرسول[٨١] عليه السلام.

وبطبيعة الحال فإن الحصول على حكم من كتاب اللّه وسنة الرسول بشأن قضية يثور من حولها النزاع والخلاف والجدل، انما يكون عن طريق الإنسان المسلم العارف بكتاب اللّه وسنة الرسول، وهذا هو ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾[٨٢]. أى الذين يستخرجون الرأى الصحيح بالنظر في الأدلة واستنباط الحكم الشرعى من الدلائل[٨٣].

وفى جميع الأحوال ينبغى عدم اغفال أن الصياغة القرآنية- فى هذا الموضوع- إنما تتوجه إلى مجتمع المؤمنين وتنص على أن "أولى الأمر" هؤلاء هم من المؤمنين، ومن ثم فإن البعض يرى أن الآية: ٥٩ من سورة النساء تدل على "أن للمسلمين الحق فى أن ينازعوا أولى الأمر وتصفية هذا النزاع متروكة لكتاب اللّه وسنة رسوله[٨٤]. فالذين آمنوا وهم الموجه إليهم الخطاب فى الآية سالفة الذكر يرجعون إلى الكتاب والسنة في كل أمر وشأن، فإن وجدوا الحكم الصريح فإن عليهم الإذعان له وتحكيمه في النزاع بحيث يكون هذا الحكم هو فيصل حل الخلاف والنزاع.

وهذا الحل يتطلب وجود هيئة مستقلة تمارس الاجتهاد ويتوفر عليها أفاضل العلماء العارفين بكتاب اللّه وسنة رسوله، بحيث يرجع إليها في

المسائل والقضايا محل التنازع والشجار والجدل والمعارضة والتى يرجع الحكم والفصل فيها إلى كتاب اللّه وسنة رسوله.

وإذا كانت النظم السياسية المعاصرة تعرف ما يسمى الدفع بعدم دستورية قانون ما أو تصرف ما لمخالفته نصا دستوريا[٨٥]، فإن أحكام القرآن والسنة- اعتبارها الأساس التشريعى المهيمن على حياة المسلمين[٨٦] - ينبغى أن يكون لها هيئة[٨٧] يحتكم إليها المسلمون حين ينازعون بعضهم البعض أو ينازعون "الحكومة" فى أمر يشجر بينهم ويتجادلون ويتعارضون فيه، فحينئذ يكون لأى من الأطراف المتنازعة والمتعارضة- بما للمؤمنين جميعا من ولاية على بعضهم البعض وبما لهم من ولاية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر- أن يطلب الرجوع إلى اللّه والرسول- أى الرجوع إلى القرآن والسنة وذلك بالاستعانة بالعلماء والفقهاء لمعرفة حكم اللّه والرسول وإذا عرف الحكم بشكل واضح فيجب على الجميع حاكمين ومحكومين الخضوع له والتسليم به كما فى قوله تعالى: ﴿**ويسلموا تسليما**﴾[٨٨].

أما إذا كان موضوع الاختلاف هو مما يخضع "للإئتمار "والمشورة بين المسلمين- طبقا لقوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ يكون اتباع الشورى هو أسلوب حل الخلاف والتعامل مع ظاهرة التعددية فى الآراء.

ولقد زود القرآن مجتمع المؤمنين بعدد من المبادئ التى عن طريقها يمكن التعبير عن الرأى والدعوة إليه والتى تمثل أسلوب إدارة الخلاف وأهمها: الدعوة بالحسنى، والجدال بالتى هى أحسن[٨٩]، ثم عدم الإكراه[٩٠]، وتوافر حرية الرأى، حيث أكد القرآن فى أكثر من موضع على احترام كرامة الإنسان واحترام أمانة العقل التى وهبها اللّه له.

ويتضح اذن أنه من ناحية المبدأ فقد أقر القرآن بوجود التنازع والشجار والمجادلة، وفى كل ذلك نجد ظاهرة التعددية والاختلاف فى الرأى، وأن وجودها غير مستبعد قرآنيا فهى تعبر عن ظاهرة فطرية[٩١] بشرية فالإختلاف فى الآراء هو مما لا يمكن تجنبه بين البشر.

المطلب الثانى:
سنة الرسول وتأصيل التعددية

تعد السنة الأصل الثانى من أصول الشريعة بعد القرآن[٩٢]. ويعرف فقهاء الشريعة السنة بأنها "ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير[٩٣]"، وفى تناولنا للسنة من أجل تأصيل

التعددية ومعرفة ما إذا كانت تجد فى السنة ما يدعم مشروعيتها، فاننا نشير إلى أن السنة شارحة وموضحة لما جاء بالقرآن، وبذلك فإن ما عرضناه من حيث مبادئ الحكم والسياسة فى القرآن فإن السنة لا تناقضه، وهنا ان كان لنا أن نضيف جديدا إلى ما سبق وذكرناه فهو ما يتعلق ببعض المبادئ سابقة الذكر وتدعيم السنة، ثم توضح ماذا تعنى التعددية واختلاف الآراء بالنسبة للرسول وسنته.

أولا: السنة ومبادئ الحكم:

وضع الرسول ﷺ للجماعة الإسلامية بالمدينة ما يسمى "بالكتاب" أو "الصحيفة" التى كانت بمثابة الأساس التنظيمى لاقرار الحقوق والواجبات فى دولة المدينة التى ضمت إلى جانب المسلمين أهل الكتاب والأطراف المعاهدة[٩٤] ، ومن التحليل السابق عن الحكم وفلسفة العقود الإسلامية فإن هذه الصحيفة تعتبر عقد وتعاقد قامت على أساسه نواة المجتمع السياسى فى المدينة، فالمجتمع اليثربى حين هاجر إليه الرسول ﷺ كان "مجتمعا متعددا" حيث تنوعت فيه القوى والتكوينات الاجتماعية فكان هناك المهاجرين المكيون وهناك الأنصار اليثربيون، وهناك العرب من أهل يثرب ممن لم يدخلوا فى الدين الجديد ثم هناك اليهود، فكيف نظمت "الصحيفة" أو "الكتاب" هذه التشكيلة المتعددة وعلى أى أساس قامت بتنظيم الحقوق والواجبات[٩٥].

نجد أن مفهوم "الأمة" كان هو المعنى الذى اتسع ليشمل كل هؤلاء كأعضاء ضمن مجتمع واحد تحدد فيه الحقوق والواجبات على أساس العدل وعلى أساس أن المرجعية عند حدوث الاختلاف هى للّه وللرسول أى للكتاب والسنة.

ومما جاء فى نصوص بيعتى العقبة[٩٦] ثم ما جاء فى الصحيفة[٩٧] التى وضعها الرسول لأهل المدينة، ثم من أقوال الرسول وأفعاله نخلص إلى العديد من المبادئ ذات الدلالات السياسية والتى تؤثر وترتبط بالتعددية كظاهرة ومبدأ فى الممارسة السياسية.

١- الطاعة وحدودها:

يأتى النص على الطاعة دائما مقرونا بأنها لا تكون فى معصية اللّه، يدل على ذلك العديد من أحاديث الرسول[٩٨] ، ثم أنه ﷺ على الرغم من كونه رسولا بعث ليتمم مكارم الأخلاق إلا أنه فى بيعة العقبة الأولى بويع على الطاعة "وعدم المعصية فى المعروف"، وفى ذلك دلالة على أن حدود الطاعة دائما مقرونة بالمعروف الذى أمر به اللّه،

ويؤكد هذا أن المبايعين كان توجههم الأساسى إلى ما يدعوهم إليه الرسول من طاعة اللّه حيث أوضح لهم أنه ليس بمكافئهم شيئا على بيعتهم وإنما ترك ذلك إلى اللّه سبحانه وتعالى[99]. ومن ثم يصير واضحا أن الأمر بالطاعة والالتزام بها وانتقاء المعارضة مقرونا بالالتزام بطاعة اللّه وطاعة الرسول التى هى عين طاعة اللّه.

٢- الوفاء بالبيعة:

يأتى الوفاء بالبيعة كمبدأ آخر يدعم مبدأ الطاعة فى الالتزام العقيدى بالوفاء بالعقود والعهود، يظهر ذلك من التزام الرسول عند عقده بيعة العقبة الثانية بأنه إذا أظهره اللّه يظل على الوفاء لمبايعة فيقول لهم: "بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم منى أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم"[100].

ومن ثم فإن مفهوم "النصرة" هو مكمل ومتمم للوفاء بالبيعة وعلى هذا تدل العديد من أحاديث الرسول[101].

٣- لزوم الجماعة والتناصح بين المؤمنين:

تنص العديد من أحاديث الرسول على وجوب لزوم الجماعة والحث على وحدة الصف[102]. والنظرة إلى تلك الأحاديث ينبغى ألا تكون بمعزل عن غيرها التى تكمل معناها بحيث يصبح الالتزام بالجماعة يعنى الإلتزام بالحق وطاعة اللّه واتباع سبيل التناصح بين المؤمنين[103] حتى ترشد الجماعة وتنهج على طاعة اللّه وحينئذ يصبح لزومها وعدم الخروج عليها واجبا.

٤- الغضب لحدود اللّه:

يعنى هذا المبدأ "الغضب لحدود اللّه" أن تنتهك أو يعتدى عليها، وللرسول ﷺ حديث يمثل فيه القائم على حدود اللّه- أى القائم فى دفع وإزالة ما نهى اللّه عنه- فى صورة المنقذ الذى يجنب الجماعة الهلاك، فيصور حال الجماعة بقوم اشتركوا فى سفينة واحدة وفكر بعضهم فى خرق السفينة فإذا تركوهم ليفعلوا ما أرادوه هلك الجميع، وإذا منعوهم من ذلك نجا الجميع[104]. وبذلك تبدو أهمية العمل الذى تقوم به المعارضة الناهية عن المنكر والداعية للمعروف فهى التى دعت إليها السنة وأوضحت مالها من وظيفة هامة فى المجتمع الإسلامى[105].

وانطلاقا من النظرة العضوية للفكر الإسلامى التى تنظر إلى مجتمع الإسلام

على أنه جسد واحد فإنه يمكن اعتبار المعارضة بمثابة الجهاز المناعي في جسد الإسلام السياسي، ومن ناحية أخرى فإنه بالنظر إلى ما للجسد من حالتين: حالة صحة الجسد وحالة مرضه، فانه يمكن النظر إلى وجود معارضة صحية تعبر عن صحة الجسد وسلامة آدائه لوظائفه، ومعارضة أخرى مرضية تعبر عن استجابة غير صحية أو استخدام غير سليم لأجهزة الجسد. وفي هذه الحالة فإن معارضة هذه المعارضة المرضية تكون ضرورية للحفاظ على سلامة الجسد ووقايته.

ثانيا: الرسول وظاهرة الاختلاف في الرأى:

في هذا الموضوع نوضح أن سنة الرسول ينظر إليها من زاويتين:

الأولى: وتضم ما صدر عن الرسول وهو بصدد التبليغ عن اللّه وآداء أمانة الوحى.

الثانية: وتضم ما صدر عنه بما له من رياسة جماعة المؤمنين وسياستها. فالأولى يتلقى المسلمون كل ما بها على أنه شرع واجب التسليم به وأخذه عن الرسول، أما الثانية فهي تعني بكل ما يشمل من أمور السياسة وشئون الدنيا، فتلك تكون محلاً للشورى وللرأى وللإجتهاد[١٠٦].

وتدل وقائع السيرة النبوية -لا سيما تلك التى تذكر مواقف للرسول مع أصحابه وهم يديرون شئون جماعتهم ويتشاورون فيما يخص سياستهم- على أن الصحابة كان يتردد على ألسنتهم تساؤل أساسى قبل أن يهم أحدهم بإبداء الرأى أو النصيحة وهذا التساؤل يتعلق بتصرف الرسول: هل هو من قبيل "الوحى" فيعني هذا التسليم به وقبوله، أم أنه "الرأى" الذى يخضع للمشورة والاختلاف.

ومما لا شك فيه أن اشتراك المسلمين بالرأى والمشورة معناه اتخاذ أحدهم وتبنيه لرأى مخالف لرأى الرسول، والأمثلة على ذلك كثيرة[١٠٧] ، ولقد أوضح الفقيه والمفكر الإسلامى "ابن تيمية" أن الأمور التى راجع فيها المسلمون الرسول كانت تتعلق بأحد جانبين: فهى إما من أمور السياسة التى يستساغ فيها الاجتهاد وإما أنها من قبيل الرأى والظن فى الدنيا كقوله ﷺ عندما سئل عن تلقيح النخل "إنما ظننت فلا تؤاخذونى بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن اللّه بشئ فخذوا به فإنى لن أكذب على اللّه" وهناك رواية أخرى لذلك الحديث نصها: "أنتم أعلم

بأمر دنياكم فما كان من أمر دينكم فإلى"(١٠٨).

والواقع ان اشتراك المسلمين بالرأى مع الرسول فى الأمور التى لم ينزل فيها وحى وموافقته على آرائهم فى أحيان كثيرة بعد المناقشة وتبادل الرأى، إنما هو من قبيل "الشورى" التى أمر اللّه بها نبيه والتى مارسها الرسول حتى قيل أنه لم يكن أحد أكثر منه مشاورة لأصحابه(١٠٩).

ومن ثم فإن موقف الرسول من اختلاف الرأى كان يتسم بالسماح به وإقراره ما دام فى إطار "الشورى"، أما الاختلاف الذى يعنى مخالفة الرسول أو توجيه النقد والتشكيك فيما يفعله الرسول -كما كان الحال بالنسبة لبعض المنافقين(١١٠) فهذه لم يقرها الرسول ولكن رد فعله تجاهها لم يكن يتسم بالعنف، ولعله بهذا أراد "ألا يكون ذلك زريعة لمن يأتى بعده من الولاة والحكام يتخذونها مسوغا لمنع الناس من إبداء آرائهم حتى ولو كانت مجافية للحقيقة أو شديدة اللهجة"(١١١).

بل أن الرسول الكريم كان يوجه أصحابه- خاصة من كان يغضب منهم من تصرفات المنافقين إلى الاسلوب الأمثل والطريق السوى لعلاج مثل هذه المواقف، وذلك حرصا على تأليف القلوب وجمع الشمل والاستعانة بالرأى الآخر(١١٢).

المبحث الثانى
أخطاء الممارسة وأخطاء الفهم وانعكاساتهما على التحيز ضد موقف الإسلام من التعددية السياسية والاختلاف فى الرأى

إن السؤال الذى يفرض نفسه بعد هذه المتابعة الفكرية التى حاولنا من خلالها أن نستوضح موقف "الإسلام" من الظاهرة محل البحث (التعددية السياسية والاختلاف فى الرأى) من خلال الرجوع إلى أصول الإسلام غير المتكدرة بأخطاء الممارسة البشرية، وبعد أن اتضح لنا أصالة التعامل الإسلامى مع "كرامة بنى آدم"(١١٣)، والاعتراف له بحق التفكير واستخدام ملكاته العقلية والذهنية وما يترتب على ذلك من اختلاف الآراء ورأينا كيف عالج الإسلام هذه الظاهرة الطبيعية ظاهرة الاختلاف فى الرأى وتعددية المواقف والاتجاهات **يكون السؤال الذى يفرض نفسه إذا كان الأمر كما أوضحنا فلماذا فشلنا فى إرساء ثقافة سياسية إسلامية تتقبل التعددية والخلاف فى الرأى ولماذا يحتاج الفكر الإسلامى أن**

يعلن على الملأ موقفه من وقت إلى آخر وكأنه موضوع في قفص الاتهام؟؟

لعل العامل الرئيسى فى ذلك -وليس الوحيد بالطبع- هو بعض الممارسات الخاطئة فى الماضى وبعض المقولات الخاطئة فى الحاضر الأمر الذى يضع علامات استفهام حول حقيقة موقف الفكر الإسلامى المعاصر وبعض اتجاهاته من التعددية السياسية والاختلاف فى الرأى إلى حد تصور أن أى آراء مستنيرة تصدر من اتجاهات إسلامية بهذا الخصوص هى مجرد إجراءات تكتيكية (وقتية) ولا تعبر عن مواقف حقيقية وأنها لابد وأن تتغير إلى صورة حكم استبدادى رهيب إذا قدر للتيار الإسلامى أن يعرف طريقه إلى السلطة.

هذه الأطروحات المتحيزة المبنية على شكوك وتوجسات تضخم منها وسائل الإعلام الغربية التى تصب الشكوك وتكيل الاتهامات على كل ما يحمل رمزاً إسلامياً لا ينبغى لها أن توجه موقفنا أو تشكل تفكيرنا حول الإسلام وعطائه الحضارى فى مجال السلطة والسياسة فهذه الآراء المتحيزة تدفعها دوافع معينة اعترف بها بعض الباحثين الغربيين الذين أشاروا إلى أنه بعد اختفاء الشيوعية من على المسرح السياسى كعدو منافس للغرب فإن الغرب يبحث عن بديل لهذا العدو ولم يكن البديل المرشح سوى الإسلام(١١٤) ورموزه فى جميع أنحاء العالم.

وتوضح ابتداء أننا بهذا الصدد لا نأخذ موقفا دفاعيا تبريريا يحاول أن يلتمس الأعذار ويفند الأقوال ويبرر السلوكيات وإنما نحن نحاول أن نقف موقفا علميا موضوعيا يتناول الظاهرة محل البحث بعيدا عن التحيزات المسبقة.

وبهذا الصدد نقول أن أخطاء الممارسة أى ممارسة محسوبة على أصحابها ولا تحسب بحال على الإسلام الذى يحاول الجميع تبرير مواقفهم من خلاله وإضفاء شرعية أو مشروعية على أوضاعهم وسلوكياتهم استناداً إليه وهذه المقولة كما تنطبق على الحاضر تنطبق على الماضى فمن يستقى نماذج تاريخية معينة اتسمت بصور من الاستبداد ويحاول من خلالها أن يصدر حكما تعميميا على أى ممارسة سياسية ذات صبغة إسلامية فإن هذا خطأ منهجى لأن التعميم لا يكون حينما لا يصح التعميم، وأن التجربة التاريخية هى حصيلة كل ملابسات عصرها كما أن أخطاء الممارسة يحملها أصحابها.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإننا نشير إلى الانتقائية المتحيزة التى يتم

التعامل بها الرموز والاتجاهات ذات الطابع الإسلامى حيث تنتقى السلبيات ويتم ابرازها وتضخيمها فى نفس الوقت الذى يتم فيه التعتيم على الإيجابيات ويتعمد عدم ذكرها.

ويلعب الإعلام دورا رئيسيا فى هذا الصدد، وفى واقع الأمر أن لهذا الوضع خطورته لأنه لا يفرق بين نقد الممارسات الخاطئة وبين إلقاء ظلال من الشك حول الأصول المرجعية ذات المكانة المعترف بها، الأمر الذى يكون له انعكاساته وتداعياته.

والواقع أن الديمقراطية تبدو كقيمة مثالية تسعى النظم للوصول إليها وكل منها إنما يحقق قدرا من تلك القيمة، ومن ثم لا يعد أمرا مجاوزا للحقيقة إذا قلنا أن الحكم على مجتمع سياسى بأنه لم يعرف المفهوم الديمقراطى يصير نوعا من التجاهل لحقائق التحليل السياسى(١١٥). فالديمقراطية حقيقة نسبية ولذلك فإن تلك الآراء التى تنسب إلى التراث والفكر الإسلامى عدم تعامله مع القيمة الديمقراطية انطلاقا من عدم معرفته لأساليب التصويت الحديثة أو لنظم التمثيل النيابى(١١٦). كل هذه الآراء تنطوى على خلط واضح بين "الديمقراطية" كقيمة ومثالية سياسية وبين أدوات الممارسة التى هى فى حقيقتها تخضع للتطور التاريخى والنظامى للمجتمع، فنظم التصويت هى حتى بالنسبة للمجتمعات الغربية تعد من نتاج عصورها الحديثة(١١٧) هذا فضلا عن بعض الانتقادات التى توجه إلى تلك الأساليب، فمثلا فى ظروف معينة كما حدث فى النظام الفرنسى قبل الثورة الفرنسية كان نظام التصويت يعد بمثابة وسيلة مقنعة لممارسة الظلم وعدم العدالة السياسية(١١٨)، أيضا النظم النيابية على الرغم من شعاراتها المعلنة فى أنها تسعى لتحقيق القيمة الديمقراطية إلا أنها قد تؤدى إلى اهدار لتلك القيمة، بل انه وجدت كتابات تنتقد ما تسميه "بدكتاتورية الأغلبية"(١١٩) وتتساءل هل من الضرورى أن يكون رأى الأغلبية معبرا عن المنطقية الفكرية؟ وبالمقابل أليس يوجد احتمال منطقى لأن تكون الأقلية فى بعض الأحيان أكثر صوابا من الأغلبية؟ ثم أنه بتطبيق مبدأ "الأغلبية" فى عملية التقويم لاختيار خير من يصلح للقيادة(١٢٠) الا يبرز هناك تناقض يتمثل فى أن القيادة يجب أن تتطلب مميزات وخصائص معينة بمعنى أنها تتطلب أساسا "الكيف" بصفة جوهرية -أكثر من "الكم" الذى هو سند الأغلبية. وهذا التعارض بين الكم والكيف هو جوهر المشكلة التى تواجه الممارسة الديمقراطية

حيث يصير الخيار المتاح دائرا حول السؤال الآتى: أيهما يجب أن يسود فى العملية السياسية الكم أم الكيف؟ وتصير عملية التوفيق بين المعيارين هى ما تطرحه خبرات تاريخية مختلفة.

فهناك نظريات ديمقراطية متعددة[١٢١] ونكاد لا نبالغ إذا قلنا أن التعامل الإسلامى مع القيمة الديمقراطية يمثل نجاحا ملموسا فى التوفيق بين هذين المعيارين حيث أن الفكر الإسلامى وإن كان لم ينكر معيار "الكم" إلا أنه يؤكد ويركز على معيار "الكيف" وهو فى اعترافه بمعيار "الكم" إنما هو اعتراف به داخل "كيف" معين، ويعبر عن هذا تلك الصفات التى صاغها الفكر الإسلامى لكل من يتصدى لدور من أدوار الحياة السياسية الإسلامية حيث يكون "الاختيار" هو لأهل الاختيار والاجتهاد هو "لأهل الاجتهاد".. إلخ. ومن ثم ينظر إلى الفرد المؤمن ذى المكانة والعلم على أنه يمثل ثقلا لا يمثله الفرد الذى لا تتوافر له مثل تلك الصفات، وفى نفس الوقت لم يغفل الفكر الإسلامى المواءمة بين حقيقة الدور المطلوب -أى بين نوع الولاية وبين الشروط والصفات المطلوبة فيها[١٢٢].

أما بالنسبة لمبدأ الأغلبية[١٢٣] كتعبير عن الحقيقة الكمية فقد كان موقف الفكر الإسلامى صريحا منه، فالكثرة وهى الأغلبية تجدها تتردد كثيرا فى كتابات الفقهاء والمفكرين، وإذا كان "الاجماع" مبدأ وأصلا مقررا فإن علماء الأصول عند بحث مبدأ الاجماع قالوا بأن "الكثرة حجة" وهى تلى الاجماع، كما يتردد كثيرا على لسان علماء الفقه عند كل مسألة يبحثونها أن هذا هو رأى "الجمهور" الذى هو تعبير آخر عن "الأغلبية"[١٢٤]. إلا أن هذا الترجيح الكمى لا يغفل أبدا أن هذا "الكم" هو فى داخل "كيف" معين، ويظهر من قول الغزالى- "فإن ولى عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر"[١٢٥] مدى التوازن والتوفيق بين معيار "الكم" و "الكيف" بل إننا لا نبالغ إذا قلنا أن النموذج الإسلامى الذى شهد تطبيقا حقيقيا لمبادئ وقيم الإسلام- نقصد النموذج الخلافى الراشدى- يحقق "القيمة الديمقراطية" بصورة لم نجد لها مثيلا فى خبرات تاريخية وحضارية أخرى، وإذا كانت المعارضة وحرية ابداء الرأى فى التصور الديمقراطى الغربى هو المحك الحقيقى الذى يفرق ما بين نموذج ديمقراطى وآخر غير ديمقراطى[١٢٦] فإن الاعتراف الذى شهده ذلك التطبيق الخلافى الراشدى- بحق الفرد فى المعارضة

وحريته فى ابداء رأيه المخالف، والشواهد والأمثلة على ذلك ينأى عنها الحصر[١٢٧]، هو مما يبرز بشكل واضح عدم وجود أى تعارض بين القيم والمبادئ الإسلامية وبين الديمقراطية والمعارضة وحرية ابداء الرأى والاختلاف.

وإذا عدنا إلى التاريخ الغربى للتطور الديمقراطى نجده يلتقى عند جعل الثورة الفرنسية حدثا هاما فى تاريخ الديمقراطية الغربية[١٢٨]، وإذا تساءلنا لماذا؟ ما الذى أضافته الثورة الفرنسية بحيث اصبحت علامة بارزة تفصل بين ما قبلها وما بعدها؟ نجد أن البعض يرى أن إعلان الحقوق الصادر فى أغسطس ١٧٨٩ هو الذى جعل لتلك الثورة هذه المكانة المرموقة فى الفكر الغربى حيث تمثلت أهم الدلالات الفكرية لهذا الإعلان فى التمييز بين حقوق المواطن وحقوق الإنسان، فإن كانت الأولى ينظر إليها على أنها تنبع من النظام القانونى فإن الثانية (حقوق الإنسان) تنبع من النظام الطبيعى فهى حقوق طبيعية تعلو إرادة الحاكم وإرادة السلطة التشريعية بل وإرادة المجتمع السياسى بكامله، وهنا يبرز التناقض فى تعامل فكر الثورة الفرنسية مع المتغير الدينى، ففى الوقت الذى ترفض فيه الثورة الفرنسية الكنيسة كسلطة سياسية نجدها تتقبل فكر الكنيسة فى تفسير الوجود الإنسانى وتطلق عليه "القانون الطبيعى"... ذلك الفكر الذى يستند إلى وجود إرادة عليا يصير للفرد بناء عليها حقوقا طبيعية يستمدها من تلك الإرادة دون ما حاجة إلى الاعتراف بها من قبل السلطة الحاكمة.

وبذلك نرى كيف أن المتغير الدينى متغير أصيل فى عمق القيمة الديمقراطية[١٢٩]، فالحاجة إلى الإرادة العليا الإلهية لتمنع تحكم الإرادة البشرية الواحدة فى مصير المجتمع السياسى أبرزها "الإسلام" بشكل واضح حيث أن للقانون الإلهى المنزل السيادة[١٣٠] على كل من الحاكم والمحكوم على السواء وحيث يصير لزاما على الحاكم الخضوع للشريعة الإلهية المنزلة فتتحقق بذلك أروع "حرية" للإنسان بتحرره من كافة أنواع العبودية إلا عبوديته للّه وحده، وتتحقق "المساواة" التى يعبر عنها مبدأ "سيادة القانون" فيصير الكل أمام القانون الإلهى سواسية كأسنان المشط ويتحقق "الأخاء" فليس اروع من الأخاء الإسلامى الذى يجعل القلوب مؤلفة على قلب رجل واحد والذى يجعل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كجسد واحد، وبذلك نرى أن شعارات

تلك الثورة فى "الحرية" و"الأخاء" و"المساواة" قد حققها الإسلام قبلها بعدة قرون.

الخاتمـــة

لقد عالجت كثير من الأبحاث قضية التعددية السياسية فى الدول النامية[١٣١] وهى التى يطلق عليها البعض- الدول الجديدة[١٣٢]، وفى سبيل التعرف على إمكانية وجود تعددية سياسية مستقرة فى إحدى هذه الدول لجأت بعض الدراسات إلى وضع عدد من المؤشرات النظرية التى يستدل منها على إمكانية قيام تعددية سياسية مستقرة[١٣٣] ومنها:

١- وجود إحساس بالمشاركة السياسية فى المجتمع، والواقع أنه بالنسبة للدول التى يشكل الإسلام فيها عاملا أساسيا فى تكوين ثقافة المجتمع وتراثه فإنه من الواجب أن تنعدم ظاهرة السلبية إزاء المجتمع والسلطة وذلك لما ترسيه مبادئ ومفاهيم الدين من احساس بالمشاركة والتكافل والاهتمام بأمور كل المسلمين[١٣٤].

٢- وجود توازن بين التكوينات الاجتماعية المختلفة وأن يكون كل منها متمتعا بقدر محدد من الموارد السياسية[١٣٥] يستطيع أن يدافع بها عن مصالحه، وهذا يذكرنا بالفرضية التى ترى أن "الديمقراطية" كقيمة يمكن أن تتحقق فى مجتمع جميع أفراده فقراء أكثر من تحققها فى مجتمع مقسوم بين قسم فقير وقسم غنى بينهما هوة سحيقة[١٣٦]، وفى هذا السبيل يملك الإسلام من الأسس والمبادئ التى تكفل منع احتكار الثروة وأن "تستدر المعيشة بين المسلمين" وفقا لمبادئ إسلامية فى التكافل والعدالة الاجتماعية والاقتصادية[١٣٧].

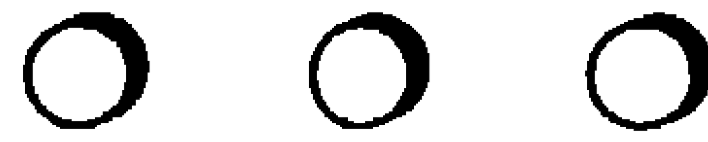
٣- وجود مواقف خاصة متميزة تعطى أفضلية لمطالب سياسية معينة، وفى اختيار الوسائل تحقيق هذه المطالب، وتاريخيا انصبت الافضليات السياسية فى التاريخ الإسلامى- حول مركز القيادة فتبلورت المواقف المتميزة حول تفضيل شخص معين على آخر لتولى مهمة قيادة المجتمع الإسلامى. وهذا يعود إلى أهمية مركز القيادة فى المجتمع الإسلامى وإلى عوامل تاريخية أخرى.

٤- الحاجة إلى وجود جمهور ناخبين مستقل، وله وزن مؤثر، وبالطبع فإن هذا العامل مرتبط "بالمشاركة السياسية" وباتساع الحقوق السياسية لتشمل عددا أكبر من أفراد المجتمع وهذا أمر مرده إلى طبيعة المجتمع ذاته وتطوره التاريخى.

ومن ثم نرى أن جميع المؤشرات المطلوبة لقيام تعددية سياسية مستقرة وفقا لهذا التحليل تتوافر بشكل أو بآخر

فى المجتمعات الإسلامية، إلا أنه ينبغى مراعاة أن نمو التعددية السياسية المستقرة هو نتاج لعمليات تاريخية خاصة بكل مجتمع وبظروفه ولا يمكن تبويبها وفقا لمعايير ثابتة، وهذه المؤشرات الأربعة السابقة هى فقط مجرد فرضيات تثار من أجل المناقشة وليست شروطا واجبة.

فالواقع أن تأسيس السياسات التعددية التى تمثل الخلافات الشرعية والدعاوى المطالبة بسياسات متغيرة قد أخذ من الديمقراطيات الغربية المستقرة الآن قرونا عديدة وأنه مما يذكر أنه فى العالم الغربى، قد بلغ عدم التسامح السياسى والدينى ذروته وأنه مضى أكثر من قرن من الحروب الدينية قبل أن ينتج "لوك" رسائله الخاصة بالتسامح. وللنظرة الأولى، يرى البعض أن المجتمعات غير الغربية قد تبدو فى وضع أحسن، حيث أن المعتقدات التقليدية تعطى أساسا ذا قبول حقيقى من قطاعات المجتمع المتشعبة.



الهوامش والإحالات المرجعية

١- التعددية والاختلاف فى المجال السياسى هى الفاظ تشير الى معانى تتداخل وتختلط مع بعض الألفاظ والمصطلحات السياسية الأخرى المتداولة مثل: الديمقراطية، المعارضة، وما يرتبط بهما من تعددية حزبية وحرية التعبير فى الصحافة ووسائل الأعلام. وقدكانت"المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى" موضوعاً لرسالتنا للدكتوراه والتى نشرنا عنها كتابا، صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٨٥. وهذا البحث هو بعض مما جاء بهذه الرسالة مع بعض الاضافات والاختلافات انظر: د/ نيفين عبدالخالق مصطفى **المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى**، رسالة دكتوراه منشورة،جامعة القاهرة- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،١٩٨٣. وانظر الكتاب بنفس العنوان **صادر عن**(القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية،ط١،١٩٨٥).

٢- أنظر: د/ مصطفى كمال وصفى، **مصنفة النظم الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧) ص ١٤٢،١٤٣.

٣- اتفق جمهور المسلمين على ان تلك الأدلة هى أربعة - بالترتيب: القرآن فالسنة،فالأجماع،فالقياس. وهناك أدلة أرى لم يتفق على الاستدلال بها وأشهرها:الاستحسان،والمصالح المرسلة، والاستصحاب والعرف ومذهب الصحابى،وشرع من قبلنا. انظر: د/ عبدالواهاب خلاف ، علم اصول الفقه، الكويت:دار القلم، الطبعة الثامنة(د.ت)،ص٢١،٢٢ ومابعدها.

٤- أنظر د/ مصطفى كمال وصفى، مرجع سابق، ص١٤٢،١٤٣ ونضيف من جانبنا أن تعبير"اصول الشريعة" إذا كان ينظر إلية علىأنه التعبيرالدقيق الذى يطلق ليراد به الإشارة إلى الأدله التى تستقىمنها الأحكام بصفة خاصة -: الكتاب والسنة، فإن تعبير "مبادىء الشريعة" يقصد بـه أساساً المبادئ التى يتضمنها الأصلين السابقين. ومن ثـم فـان هـذا التعبير الأخير وان كـان لا يصح اطلاقه ليقصد بـه: "الكتاب" و"السنة" -وغيرهما من الأدلة الشرعية - إلا أنه يستخدم للإشارة الى ما بهما من مبادئ من امثلة: مبدأ الشورى، مبدأ العدالة،مبدأ المساواة، مبدأ الجهاد، مبدأ الامر بـالمعروف والنهى عن المنكر .... الخ باعتبار أن هذه "مبادئ" - وأسس - يبنى عليها كيان الفكر الإسلامى ونظريته السياسية.

٥- أنظر: كمال اليازجى، **معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط**، بيروت دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص٥٠.

٦- المرجع السابق، ص٥٠.

٧- انظر مزيد من التفاصيل فى: د/عبدالوهاب خلاف، مرجع سابق.

٨- أشهر المذاهب الفقهية أربعة وهى :المذهب الحنفى، والمذهب المالكى،والمذهب الشافعى، والمذهب الحنبلى... هذا فيما يتعلق بفقه أهل السنة. وهناك أيضاً فقه الشيعة واشتهر فيه المذهب الجعفرى أنظر: المرجع السابق.

٩- انظر: د/ محمد عمارة، **الاسلام وقضايا العصر**، بيروت: دار الوحدة، الطبعة الاولى، ١٩٨٠،ص٩٦.ومن الأقوال التى تذكر بهذا الخصوص قول أبى حنيفة: "علمنا هذا رأى. وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بخير منه قبلناه" وقول الإمام احمد بن حنبل لأحد أتباعه: "لا تقلدنى ولا مالكا ولا الشافعى ولا التورى، وخذ من حيث أخذوا" انظر د. أحمد كمال أبو المجد، "حرية الفكر فى الإسلام" مجلة منبر الإسلام، العدد ١٢ - السنة ١٩ ذو الحجة - ١٣٨١هـ / مايو ١٩٦٢، ص٨٢.

١٠- انظر المرجع السابق، ص ٨٢.

١١- ومن أمثلتها حديث الرسول: "من خلع يدا من طاعة لقى الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، (رواه مسلم) وفى رواية أخرى له: "ومن مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية، انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

١٢- انظر: د. أحمد كمال أبو المجد، مرجع سابق، ص ٨٢.

١٣- من أمثلة ذلك أن قوله (ص): "لا تغضب، يفسر على أنه دعوة إلى الحد من آثار الغضب وإلى منع النفس من الاسترسال فى متابعة دواعيه" دون أن يعنى ذلك أنه دعوة إلى الامتناع كلية عن الغضب، فهذا مما لا يتفق مع كون الغضب ظاهرة طبيعية لا يرد عليها المنع أو الإباحة، انظر: المرجع السابق، ص ٨٢، ٨٣.

١٤- انظر: المرجع السابق، ص ٨٣، وانظر أيضا: د/عبد الحميد متولى، **مبادئ نظام الحكم فى الإسلام/** القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٦٦م، ص ص ٢٩١-٣١٧.

١٥- انظر: المرجع السابق، ص ص ٢٩١-٣١٧.

١٦- انظر: د/عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية**، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧، ص ٣٨، وانظر: د/عمارة، **الإسلام والسلطة الدينية**، سلسلة قضايا إسلامية(٤)، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، يوليو ١٩٧٧، ص ٧٢، ١٠٨.

١٧- انظر: أبو زهرة، **المذاهب الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة الآداب) د. ت. ص ٢٥.

١٨- تعد مدرسة أهل الرأى احدى مدرستين ظهرتا فى الفقه فى العصر الأموى وعصر كبار الأئمة، (ويبدأ عصر كبار الأئمة فى أواخر عصر خلافة الأمويين، بظهور الإمام أبى حنيفة الذى عاش ما بين عامى ٨٠، ١٥٠ هـ ويمتد طويلا فى عصر خلافة العباسيين وينتهى بالإمام أحمد بن حنبل الذى عاش ما بين عامى ١٦٤، ٢٤١هـ، ويلاحظ أن الإمام أبى حنيفة ظهر بعده كما عاصره الإمام مالك الذى توفى عام ١٦٧هـ (وفى مصادر أخرى عام ١٧٩هـ) ثم تلاه الشافعى الذى توفى عام ٢٠٥هـ (وفى مصادر أخرى ٢٠٤هـ) والمدرسة الأخرى التى اشتهرت مع مدرسة أهل الرأى، هى مدرسة أهل الحديث، ويعد الإمام أبو حنيفة زعيم المدرسة الأولى التى سادت فى العراق لا سيما فى بغداد إلا أنه من الناحية التاريخية ينظر إلى الفقيه الكبير إبراهيم النخعى المتوفى عام ٩٦ هـ على أنه المؤسس الأول لها، أما مدرسة أهل الحديث فقد سادت فى الحجاز لا سيما فى المدينة ويعد زعيمها الإمام مالك، إلا أنه ينظر أيضا إلى الفقيه سعيد بن المسيب المتوفى عام ٩٣هـ على أنه المؤسس الأول لها ويذهب البعض إلى أنه يجب اعتبار عمر بن الخطاب هو المؤسس الأول لمدرسة أهل الرأى، وذلك لما عرف عنه من تشدده فى الأخذ بالحديث وجنوحه إلى الاجتهاد بالرأى. "انظر: د/ محمد يوسف موسى، **تاريخ الفقه الإسلامى**، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٥٨، ص ١٠٤. وانظر بمزيدا من التفاصيل حول مدرستى أهل الرأى، وأهل الحديث فى: د/ عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ص ٣٠٨-٣٢٣، وانظر: د/مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب** (بيروت: الدار المصرية، ١٩٧١)، ص ٣٥٦-٣٥٨ ص ٣٧٣.

١٩- انظر: د/عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ٣١٠، ٣١١، ويدعم الدكتور/ محمد حسين هيكل من هذا الرأى بقوله: "وقد كان الاجتهاد بالرأى أصلا من أصول الشرع منذ العصر الإسلامى الأول، وكان هذا الاجتهاد بالرأى، يتناول أصول الفقه فى الدين، فطبيعى أن تكون حرية الرأى مطلقة فيما وراء ذلك من شئون الحياة... والاجتهاد بالرأى كان يقع فى عهد رسول الله وكان عمر بن الخطاب إماما فيه... حتى لقد صارت آراؤه من بعد مراجع يأخذ بها ائمة الفقه فى مختلف العصور". انظر: د/ محمد حسين هيكل، **الحكومة الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، ص ١٣٠، ١٣١.

٢٠- القرآن هو كتاب الله تعالى أنزله على رسوله محمد (ص) بلفظه ومعناه، والمكتوب فى المصاحف، المنقول عنه (ص) نقلا متواترا"، "والكتاب العزيز لا كلام لأحد فى حجيته ولا فى أنه أول المصادر الفقهية، وإنما اختلفوا فى مسائل تتعلق بالنسخ والعموم والخصوص، ومقتضى الأمر والنهى الواردين فيه، وغير ذلك مما يرجع إلى طرق استنباط الأحكام منه"، والقرآن هو المصدر الأساسى الأول للشريعة

الإسلامية، "والآيات القانونية كما يسميها الفقهاء آيات الأحكام" والتى تعد الأساس الأول للتشريع الإسلامى يبلغ عددها نحو مائتين من نحو ستة آلاف آية وردت فى القرآن" . وقد كان الرسول فى الأربعين من عمره حين نزلت عليه أول آيات القرآن ثم تتابع نزول آياته وجاء الجانب الأكبر منها فى المدينة ويقال عما نزل بها من آيات "مدنية" بينما يطلق عما نزل من آيات في مكة أنها "مكية"، ويعد عهد الرسول هو عهد التشريع الحقيقى حيث تم تقرير القواعد فى نصوص صادرة عن المشرع الأصلى وهو الله سبحانه وتعالى فيما أنزله من وحى على رسوله فى آيات القرآن أو ما صدر عن الرسول من سنة، وعلى القرآن والسنة أقيم بناء الأحكام فى العصور التالية، انظر: د/ محمود حلمى، **نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة** (د،ن- ط٦، ١٩٨١، ص ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، وانظر أيضا: د/محمد جلال شرف، د/على عبد المعطى محمد، **خصائص الفكر السياسى فى الإسلام وأهم نظرياته**، الاسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٥، ص ٥٠ وما بعدها، وانظر مزيدا من التفاصيل حول نزول القرآن وخصائص أسلوبه وأحكامه فى الشيخ محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٥، ص ٣٩٩، د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ٥٢، ٥٣، وانظر أمثلة لعموم الحكم الصادر فى القرآن بشأن بعض الوقائع فى: د/داود العطار، **موجز علوم القرآن**، بيروت: مؤسسة الأعلى للمطبوعات الطبعة الثانية، ١٩٧٩، ص ص ١٣٠-١٣٢. وانظر تفاصيل أخرى فى: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ١٩٧٢، أحمد أمين، **ضحى الإسلام** القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ١٩٧٢، جـ٣، ص ص ١١-١٣. وانظر أيضا: الشيخ محمد الخضرى حسين، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ، ص ٣٠، وانظر آراء أخرى حول عدد آيات الأحكام فى القرآن فى: د/عبد الحميد متولى مرجع سابق، ص ٢٢-٢٣.

٢١- انظر: د/مصطفى كمال وصفي، مرجع سابق، ص ١٣٢، ١٣٧.

٢٢- المرجع السابق، ص ١٣٢ وما بعدها، وانظر أيضا: د/ محمود حلمى، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٣.

٢٣- انظر: د/ عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ٦٥٦، ٦٥٧، وما بعدها. وانظر ايضا: الشيخ محمود شلتوت، مرجع سابق، ص ٤١٧ والشيخ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٠ وما بعدها.

٢٤- انظر تفصيل هذا مع أمثلة من الآيات القرآنية فى: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ١٥١، ١٥٢.

٢٥- يعد أبو الأعلى المودودى رائد القول "بالحاكمية" فى عصرنا هذا. انظر: آراءه فى هذا الصدد من مؤلفاته الآتية: **الخلافة والملك**، (الكويت دار التعلم، ١٩٧٨ (القاهرة: دار المختار الإسلامى، ١٩٧٧) ص ١٣ وما بعدها "الحكومة الإسلامية ص ٥٢ وما بعدها." المصطلحات الأربعة فى القرآن الكريم انظرها فى: مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤، ١٩٧٥م ص ١٥٧.

٢٦- انظر قوله تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (يوسف: ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿والله يحكم لا يعقب لحكمه﴾ (الرعد: ٤١)، وقوله تعالى: ﴿له ملك السموات والأرض وإلى الله ترجع الأمور﴾ (الحديد: ٥) وانظر أيضا الآيات (٢) من سورة الفرقان، (٤) من سورة الروم، (١٥٤ من آل عمران)، وغيرها كثير للدلالة على نفس المعنى.

٢٧- انظر تفصيل ذلك فى: د/محمد عماره، **الإسلام والسلطة الدينية**، القاهرة دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧، ص ص ٣-١٠.

٢٨- انظر: المرجع السابق، ص ١١٤، ١١٥، وهو يروى عن الرسول (ص) أنه "كان إذا أمر- بتشديد الميم مفتوحه- أميراً على جيش أو سرية أوصاه بقوله: "إذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا" (رواه مسلم، وأبو داود، والترمذى، والنسائى، وابن ماجه، وابن حنبل) وفى هذا إشارة واضحة إلى ضرورة التمييز بين حكم الله سبحانه وتعالى "الذى هو قضاء دينى قد اختص به وأودع الوحى بعضا منه وبين ما هو سياسة ووحرب وشئون تتعلق بالمجتمع والحياة الدنيا" ومن ثم فإن تقرير أى إنسان لأمر من الأمور واتخاذه قرار بشأنها هو حكمه هو وليس له أن يدعى أنه حكم الله أو أن يخلع على قراره أى صفه إلهية، انظر المرجع السابق ص ١١٤، ١١٥.

٢٩- انظر فى آراء الماورودى، الماوردى، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابى الحلبى، ط٣، ١٩٧٣)، ص ١٥.

٣٠- العدل فى معجم ألفاظ القرآن الكريم هو "نصف الحمل" أى حمل معدول بمساو له.. وفرقوا بين العدل- بكسر العين وفتحها- فكان ما يدرك بالحواس عدلا بالكسر، وما يدرك بالبصيرة عدلا بالفتح، ومن ثم فإنه قريب فى معناه من المساواة، انظر **معجم ألفاظ القرآن الكريم** (القاهرة: ط مجمع اللغة العربية) (دار الشروق) ١٩٨٦، ص ٤١٣.

٣١- انظر أمثلة على معنى العدل فى الايات القرآنية فى: المرجع السابق/ ص ٤١٣.

٣٢- انظر د/ حامد ربيع، **سلوك المالك فى تدبير الممالك**، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠، ص ١٥٥.

٣٣- انظر على سبيل المثال لا الحصر: الماوردى، الأحكام السلطانية مرجع سابق، ص ٧، وانظر أيضا: د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ٦٩٠ وما بعدها.

٣٤- انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٣٣١.

٣٥- يعنى بها خلق البشر من نفس واحدة، أى من آدم عليه الصلاة والسلام، كما فى قوله تعالى: ﴿ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة (النساء: ١) انظر: المرجع السابق، ص ٦٧٣.

٣٦- انظر مزيدا من التفاصيل فى :د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق ص ٨٢٢ وما بعدها.

٣٧- انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٩.

٣٨- انظر: قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ (النساء: ٥٨) وفى تفسيرها يقول الطبرى: ﴿أنه عنى بآداء الأمانات إلى أهلها السلاطين وولاة الأمور أن يؤدوا الأمانة إلى المسلمين فيئهم وصدقاتهم التى استؤمنوا على جمعها وتفريقها بأن يقسموه بالحق ويحكموا بالعدل، والآية عامة ولم يرخص للمعسر ولا للموسر فى امساكها، انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى، مرجع سابق، ص ٩٦، وانظر تفصيلا حول معنى "الأمانة" فى الآية السابقة فى: ابن تيمية، السياسة الشرعية/ ط٢، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٩هـ، ص ص ٣-٩.

٣٩- من هذه الأحاديث قوله (ص) لأبى ذر الغفارى حين سأله أن يوليه شيئا من أمور المسلمين فقال له: "أنها أمانة، وأنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها". "رواه مسلم" انظر فى: النووى، **رياض الصالحين**، ط المدينة المنورة، (د.ت) ص ٢٤٠.

٤٠- انظر قوله تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ (المائدة: ١).

٤١- العقد: مصدر عقد، وقد استعمل اسما فيما يرتبط به الناس على تصرف ولذلك جمع على عقود. انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٤٣١.

٤٢- البيعة من البيع بمعنى مبادله مال بمال وتستعمل أيضاً فى المعاهدة لما فيها من مبادلة الحقوق، انظر: المرجع السابق، ص ٧٦.

٤٣- يذكر ابن خلدون فى معنى البيعة: وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهدة، جعلوا أيديهم فى يده تأكيداً للعقد، فأشبه ذلك حق البائع والمشترى فسمى بيعه، انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، طبعة جنة البيع العربى، مرجع سابق، جـ٢، ص ٧١٩.

٤٤- انظر: سورة الفتح، آية (١٠).

٤٥- نص القرآن الكريم في اكثر من موضع على حرية الإرادة كأساس للإلتزام، انظر على سبيل المثال: سورة البقرة آية (٢٥٦) وسورية يونس، آية (٩٩).

٤٦- انظر المودودى، **الخلافة والملك**، ترجمة أحمد إدريس، (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٣٧.

٤٧- تدور معاني الشورى حول "الاستخراج والاظهار"، والشورى اصطلاحا وهي استخراج الرأى بمراجعة البعض إلى البعض، انظر: قحطان عبد الرحمن الدورى، **الشورى بين النظرية والتطبيق**، بغداد: مطبعة الآمة، الطبعة الأولى، ١٩٧٤، ص ١٣، وانظر أيضا: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦، ص ٣٤٠.

٤٨- انظر تفصيل ذلك مع بعض الأدلة من آيات القرآن وأحاديث الرسول وتفسيرها في: قحطان عبد الرحمن الدورى، مرجع سابق، ص ص ٢٧-٢٩. د. محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت) ص ص ١٧٧-١٩٠.

٤٩- الندب هو "طلب الشارع فعل المكلف طلبا غير حتم، انظر: د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١١١.

٥٠- يرى أغلبية الباحثين المعاصرين أن الشورى واجبة، انظر أمثلة على ذلك في عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١، ص ١٥٠، د. محمود بابلي، **الشورى في الإسلام**، بيروت دار الإرشاد، الطبعة الأولى ١٩٦٨، ص ص ٩-١١، د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ٦٦٩، وانظر ايضا رأى الإمام محمد عبده بوجوب الشورى في: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة: دار المنار، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ، جـ٤، ص ٤٥.

٥١- آل عمران: ١٥٩.

٥٢- الأمور المباحة هي "التي يستوى فيها حدا الحكم، فلا هي واجبة أو مندوبة ولا هي حرام أو مكروهة" انظر د. مصطفى كمال وصفى، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

٥٣- انظر: البخارى، **الجامع الصحيح**: كتاب الاعتصام، القاهرة: دار الشعب (د.ت)، ج٩، ص ٣٨.

٥٤- الاجتهاد، هو بذل قصارى الجهد من أجل انجاز عمل ما، ومعناه الاصطلاحي هو بذلك قصارى الجهد لمعرفة حكم الشريعة ومقصودها في مسألة معينة انظر: المودودى، **الحكومة الإسلامة، ترجمة: احمد أدريس، (القاهرة دار المختار الإسلامي)**، ١٩٧٧، ص ١١٨.

٥٥- انظر: د/مصطفى كمال وصفى، مرجع سابق، ص ٢٥١.

٥٦- المرجع السابق، ص ٩٦.

٥٧- انظر تفصيل ذلك فى: المودودى، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق ص ص ١١٧-١١٩، وانظر أيضا: د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ص ١٠٧-١٠٩، ١١٣-١١٩، ص ٩٦.

٥٨- انظر: البخارى، مرجع سابق، جـ٩، ص ٣٨.

٥٩- من أمثلة ذلك استشاره الرسول الناس فى الخروج إلى غزوة بدر ورغبته فى العلم برأى الانصار على وجه الخصوص حتى يعرف أن كانوا سينصرونه إذا خرج للقتال. انظر تفصيل ذلك فى: ابن كثير، **البداية والنهاية**، القاهرة مطبعة السعادة، ١٩٥٨، جـ٣، ص ٢٦٢.

٦٠- من أمثلة ذلك أخذ الرسول برأى الحباب بن المنذر فى منزل بدر وكذلك فى استشارته سعد بن عبادة- سيد الخزرج، وسعد بن معاذ- سيد الأوس- فى مصالحة الأحزاب. أنظر تفصيل ذلك فى: المرجع السابق جـ٣ ص ٢٦٧، جـ٤، ص ١٠٥.

٦١- من امثلة ذلك قيام الرسول فى الناس خطيبا عندما شاع حديث الإفك وطلبه للمشورة، انظر التفصيل فى د/ عبد السلام هارون، **تهذيب سيرة بن هشام**، القاهرة. (د.ن)، (د. ت)، ص ص ٢٠٢-٢٠٧.

٦٢- يستخدم تعبير "أهل الاختيار" و"أهل الحل والعقد" عند جمهور المسلمين من أهل السنة الذين لا يعترفون بدعوى النص على الإمام والوصية له التي يقول بها "الشيعة"، فالاختيار عند أهل السنة هو أساس الوصول إلى الحكم وذلك عن طريق "أهل الاختيار" الذين هم "أهل الحل والعقد"، فالتعبيران يستخدمان كمترادفين ليشيرا إلى جماعة واحدة هى التى تضطلع باختيار الحاكم، وهم أنفسهم اهل البيعة الخاصة التى تتم قبل البيعة العامة التى تمارسها الأمة بنفسها بعد بيعة أهل الحل والعقد، انظر: د.الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة، دار التراث: ١٩٧٩، ص ٣٣٧.

٦٣- انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ط، لجنة البيان العربى، مرجع سابق، جـ٢، ص ٧٤٣، ٧٤٤.

٦٤- انظر: د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧٨، و انظر أيضا: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، جـ٤، ص ٤٥.

٦٥- انظر: المودودى، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٢٢، ٤٢.

٦٦- سورة الشورى، آية (٣٨).

٦٧- يذكر فى هذا الشأن قول عمر بن الخطاب "لا خلافة إلا عن مشورة"، من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم ألا تقتلوه انظر: المودودى، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٤٢.

٦٨- ننبه أن الشورى تستوعب فى داخلها المشاورات الخاصة بعملية انتقال السلطة دون أن يعنى هذا أن الشورى قاصرة على تلك العملية فحسب فالشورى اصل عام للممارسة السياسة الإسلامية تستوعب فى داخلها كافة الممارسات المعبرة عن تبادل الرأى بين المسلمين فى كافة الشئون التى تخضع للمشورة.

٦٩- انظر قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء: ٥٩).

٧٠- انظر : المودودى، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق ص١٣٤، ١٣٥ .

٧١- انظر: فهمى هويدى "لماذا يوضع الإسلام فى مربع التخلف السياسى"، **مجلة العربى**، الكويت: وزارة الإعلام، أكتوبر ١٩٨٢ ص٤١. ويؤيد هذا ما ذكره الإمام الرازى فى تفسير الآية: ٥٩ من سوةرة النساء حيث قال: "أمر الله بالطاعة هنا وارد عَلَى سبيل الجزم. ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصومًا لئلا يترتب عليه أمر الله يفعل الخطأ ومتابعته". ثم قرر أن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة. وانما هو بمجموعها ممثلاً فى أهل الاجتهاد. وسوف نناقش فيما بعد دور أهل الاجتهاد فى المعارضة السياسية على أساس حق الأمة فى المناقشة والمشاركة فى صنع السياسة وتقويمها، ذلك الحق الذى بدونه يصبح الحديث عن المعارضة وكأن لا موضع له. انظر فى رأى الإمام الرازى: د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق ص٣٨٠، ٣٨١. وانظر فى "مدينة السلطة": د. محمد عمارة **الإسلام وفلسفة الحكم**، بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٧٩م، مقدمة المؤلف للطبعة الثانية.

٧٢- التنازع فى مجمع ألفاظ القرآن الكريم هو الاختلاف وتجاذب الرأى انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق ص٦٥٣.

٧٣- الشجار من الشجر فيقال: شجر بينهم الأمر أى تنازعوا فيه فاللفظة تعنى الاختلاف. انظر: المرجع السابق، ص٣٢٥.

٧٤- الجدل هو المنازعة فى الرأى.. ويقال: جادل مجادلة وجدالا أى خاصم انظر: المرجع السابق ص٩٧.

٧٥- نقصد قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُم فَإِن تَنَـازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩).

٧٦- انظر فى معانى ومشتقات الأصل اللغوى "نزع": معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص٦٥٣-٦٥٤.

٧٧- تأتى هذه الدلالى من أصل كلمة "الشجر" وهى ما قام من النبات على ساق واحدته شجرة، وسمى "شجر لدخول بعض أعضائه فى بعض" انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص٣٢٤. ويذكر الطبرى فى تفسير قوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ (النساء: ٦٥) أن معنى شجر: أى: "اختلط من أمورهم" وتشاجر القوم، إذا اختلفوا فى الحكم، انظر: **مختصر تفسير الإمام الطبرى**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠، ص٩٧.

٧٨- جاءت هذه الدلالة فى معجم ألفاظ القرآن الكريم لبيان معنى الجدل على أنه المنازعة فى الرأى "ويطلق على شدة الخصومة واللدد فيها، انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص٩٧.

٧٩- ذلك يظهر فى تفسير الطبرى للآية ٥٩ من سورة النساء. كما يظهر من سياق الآية ٦٥ من سورة النساء، والآية (١) من سورة المجادلة. انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى، ص٩٦.

٨٠- هذا أحد معانى لفظ "الأمر" كما جاء ضمن ألفاظ القرآن، انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٦.

٨١- انظر قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء ٥٩)، ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ (النساء ٦٥)، وفى تفسير الآية الأولى يذكر الطبرى أن قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم﴾، يعنى "اختلفتم فى شئ من أمر دينكم" وقوله تعالى: ﴿فردوه﴾ يعنى "ابحثوا عنه واطلبوه فى كتاب الله عز وجل وعند الرسول إن كان حيا وفى سنته إن كان ميتا" ونفس هذا المعنى يستفاد من شرح الإمام النووى لنفس الآية المذكورة، انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى، مرجع سابق ص ٦٢١، وانظر: النووى، مرجع سابق ص ٧٧.

٨٢- سورة النساء (٨٣).

٨٣- انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم "مرجع سابق، ص ٦٤٥.

٨٤- انظر: المودودى، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٧.

٨٥- انظر مزيدا من التفاصيل فى: د. محمود حلمى، نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ١٤٠-١٤٥.

٨٦- انظر: المرجع السابق، ص ص ١٤٦-١٤٧.

٨٧- انظر مزيدا من التفاصيل عن اختصاصات التنظيم القضائى المسمى "المحكمة الدستورية العليا" فى: المرجع السابق، ص ص ٣٣٨-٣٤٠.

٨٨- انظر: سورة النساء (٦٥).

٨٩- ارجع إلى نص الآية: ١٢٥ من سورة النحل، وفى تفسيرها يقول الطبرى/ "ادع إلى شريعة ربك بالعبر الجميلة التى جعلها الله فى كتابه" انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى" ص ٣١٣.

٩٠- انظر قوله تعالى: "لا إكراه فى الدين" (البقرة/٢٥٦)، ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: ٩٩).

٩١- الفطرة بالكسر هى الخلقة، وفطر الله الخلق فطرا أى خلقهم وبدأهم فهو فاطر. انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٤٨٠.

٩٢- يعد هذا الرأى هو السائد بين فقهاء الشريعة حيث يجعلوا مرتبة السنة تالية للقرآن فهى شارحة له ومبينة لجزئياته، أما الإمام ابن حزم فيضعها فى مرتبة القرآن سواء بسواء ويرتب على ذلك أن السنة يخصص بها القرآن، وأنها يصح أن تنسخ أو تلغى نصا كما حدث فى نسخ الوصية للوالدين والأقربين. انظر: د. محمد الصادق عفيفى، مرجع سابق، ص ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣. وانظر: د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ٧٠. وانظر: د. محمد أبو زهرة، **ابن حزم حياته وعصره**، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٤٥، ص ٣١٦. وانظر أيضا: أبو حامد الغزالى، **المستصفى فى علم الأصول**، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ، جـ١ ص ١٣٧-١٣٨، ص ٨٠.

٩٣- يطلق على السنة القولية لفظ الحديث أما التقريرية فهى تعنى ما صدر أمام الرسول واقره، والفعلية هى ما قام به من أفعال تتعلق بشعائر الدين، وتنقسم السنة من حيث سندها إلى: متواترة وتلك تعد قطعية الورود عن الرسول ومشهورة وتلك قطعية الورود عن الصحابى، وبالنظر إلى أنه حجة وثقة فينظر إليها البعض على أنها كالأولى فى الحجية، ثم سنة الآحاد وتلك تشمل ما رواه عن الرسول أحاد لم تبلغ جمع التواتر من البداية للنهاية وتلك ظنية الورود عن الرسول، انظر: د. محمد الصادق عفيفى، **المجتمع الإسلامى وأصول الحكم**، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٠)، ص ٢١٨، ٢١٩. وانظر أيضا د. بكرى شيخ أمين، **أدب الحديث النبوى**، القاهرة: دار الشروق، ط٤، ١٩٧٩، ص٥٠ وما بعدها.

٩٤- انظر: د. محمد الصادق عفيفى، مرجع سابق ص ٥٢.

٩٥- انظر وقارن: كمال السعيد حبيب، "قراءة جديدة فى وثيقة المدينة" **مجلة منبر الشرق**، العدد (١)، السنة (١)، رمضان ١٤١٢ مارس آذار ١٩٩٢، ص ص ١١٥-١٢٧.

٩٦- انظر نصوص بيعتى العقبة فى د. عبد السلام هارون، **تهذيب سيرة ابن هشام**، (د. ن.د .ت) ص ص ٩٦-٩٧.

٩٧- جاء ذكر هذه الصحيفة وبعض فقراتها فى العديد من المصادر منها: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، القاهرة: دار التحرير _د. ت) جـ٤ ص ٦٨، وانظر ايضا: محمد حميد الحيدر أبادى (جمع)، **مجموعة الوثائق الإسلامية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة**، القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة ١٩٥٨ ص ٤١.

٩٨- من أحاديث الرسول فى الطاعة قوله (ص) "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" وقد روى عن النبى نفس هذا المعنى بروايات مختلفة مثل: "لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق"، "لا طاعة فى معصية أنما الطاعة فى المعروف" انظر: البخارى: **الجامع الصحيح** القاهرة: دار الشعب (د. ت) كتاب الاحكام باب ٤، ومسلم، صحيح مسلم، القاهرة: مطبعة محمد على، (د.ت) كتاب الامارة باب ٨، وأبا داوود، السنن، القاهرة: مطبعة البابى الحلبى، الطبعة الأولى/ ١٩٥٢ كتاب الجهاد باب ٩٥، وانظر أيضا: ابن ماجة، **السنن**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقى، القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٣ كتاب الجهاد باب ٤٠.

٩٩- عن عبادة بن الصامت قال: "كنت فيمن حضر العقبة الأولى، وكنا اثنى عشر رجلا فبايعنا رسول الله على بيعة النساء (أى على نمطها وكانت بيعة النساء على جبل الصفا بعدما فرغ من بيعة الرجال)- وذلك قبل أن تفترض الحرب- على ألا نشرك بالله شيئا، ولا نسرق، ولا نزنى ولا نقتل أولادنا ولا نأتى ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصينه فى معروف فان وفيتم فلكم الجنة، وان غشيتم من ذلك شيئا فأمركم إلى الله عز وجل ان شاء عذب وإن شاء غفر، انظر: تهذيب سيرة ابن هشام، ص ٩٦، ٩٧. وانظر أيضا فى تحليل هذه البيعة: د. مصطفى حلمى، **نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى**، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧، ص ١٧.

١٠٠- انظر د. عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص ١٠٠.

١٠١- من ذلك قوله (ص) من بايع اماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع، فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر، رواه مسلم، وعن أبى هريرة قال رسول الله (ص): "عليك السمع والطاعة فى عسرك ويسرك، ومنشطك ومكرهك..." انظر: النووى، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

١٠٢- من أمثلة ذلك: "من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (رواه مسلم) وفي رواية أخرى: "ومن مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية" انظر: النووى، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

١٠٣- روى عن النبى قوله: "الدين النصيحة.. لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم "رواه مسلم" وعن جرير بن عبد الله قال: "بايعت رسول الله على إقام الصلاة وايتاء الزكاة والنصح لكل مسلم "متفق عليه. انظر: المرجع السابق، ص ٨٨.

١٠٤- نص الحديث كالاتى: "مثل القائم فى حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوه هلكوا جميعا، وان أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا"، رواه البخارى، ويذكر النووى ان "القائم فى حدود الله تعالى معناه: المنكر لها، القائم في دفعها وازالتها، والمراد بالحدود: ما نهى الله عنه، و"استهموا" تعنى اقترعوا"، انظر: النووى، مرجع سابق ص ٩٠، ٩١.

١٠٥- من أحاديث الرسول فى هذا المعنى قوله: "لتأمرن بالمعروف، ولتنهن عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه (أى تعطفوه) على الحق اطرا، ولتقصرنه (أى لتمسنه) على الحق قصرا أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم" (يقصد بنى إسرائيل ايماء إلى الآية ٧٨ وما بعدها من سورة المائدة). وحديث آخر فى نفس المعنى يقول (ص): "ان الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك ان يعمهم الله بعقاب منه "رواه أبو داود والترمذى والنسائي بأسانيد صحيحة انظر: النووى، مرجع سابق، ص ٩٣.

١٠٦- تعد هذه هى النظرة السائدة بين أهل السنة، وقد طالعناها فى العديد من المؤلفات مع اختلاف يسير فى بعض التقسيمات حول ما يصدر عن الرسول من تصرفات حيث يضيف البعض إلى الزاوية الثانية تصرفاته الخاصة بالفتيا والاجتهاد والقضاء.. وغير ذلك، ولكن يلتقى الجميع حول التقسيم إلى الزاويتين المذكورتين أعلاه، انظر مزيدا من التفصيل فى د. رؤوف شلبى، **السنة الإسلامية بين اثبات الفاهمين ورفض الجاهلين**، القاهرة: دار الكتاب الجامعى، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص ٥٢، ٥٣. وانظر:/ د. عبد الحميد متولى، مرجع سابق، ص ١٧ وما بعدها، والشيخ محمود شلتوت، مرجع سابق، ص ص ٣٩٩- ٤٢٠ د. عمارة، الإسلام والسلطة الدينية، مرجع سابق، ص ١١٥ وما بعدها.

١٠٧- من أمثلة ذلك ما حدث فى غزوة (بدر) حين خرج الرسول يبادر قريشا إلى الماء فنزل عند اقرب بئر للمدينة فرأى الصحابى "الحباب بن المنذر بن الجموح" ان هذا المكان ليس أفضل مكان يمكنهم أن يحاربوا منه ولكنه قبل أن يبدى رأيه المخالف والمعارض سأل الرسول: "يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأى والحرب والمكيدة؟ فلما أجاب الرسول بأن الموقف الذى هم بصدده ليس من "الوحى" ولكنه من "الرأى" قام الحباب بإبداء رأيه المعارض فقال: "يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل فأمضى بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزله.." وعدل الرسول عن رأيه إلى رأى الحباب لأن المجال حينئذ لم يكن للوحى ولكنه مجال الرأى الذى يسمح بالاختلاف والمعارضة، ومما يذكر فى هذا الشأن أيضا معارضة سعد بن معاذ للتصالح مع قبيلة غطفان على نصف تمر المدينة وذلك فى عام الخندق، كذلك معارضة عمر بن الخطاب للرسول فى صلح الحديبية وفى بعض المواقف الأخرى كصلاته على أحد المنافقين وكموقفه من أسرى بدر، وفى الموقفين الأخرين نزل القرآن ليقر معارضه عمر وليصحح تصرف الرسول، كما فى قوله تعالى: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره﴾ (التوبة: ٨٤) ﴿ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض﴾ (الانفال: ٦٧). انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى، مرجع سابق، ص ٢٠٤، ٢٢٠، وانظر تفاصيل الوقائع المذكورة فى: ابن كثير، **البداية والنهاية**، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ، جـ٣، ص ٢٩٦، جـ٤ ص ١٠٥.

١٠٨- انظر: ابن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة العاصمة، ١٩٦٠، ص ١٩١- ١٩٢.

١٠٩- انظر: د. حسين فوزى النجار، **الإسلام والسياسة**، القاهرة: دار الشعب ١٩٧٧، ص ١٧٢، ١٧٣.

١١٠- من أمثلة ذلك الواقعة المنسوبة لرجل يدعى "ابن الضوضوة" اعترض على قسمة الرسول وقال له: "أعدل يا محمد" ورد الرسول عليه منكرا لقوله: "فمن يعدل إذا لم أعدل أنا" وقال عنه: "سيخرج من ضئضى هذا الرجل (أى من اصله ومعدنه أو نسله) قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية" انظر: ابن حجر العسقلانى، فتح البارى بشرح صحيح البخارى، القاهرة: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩، المقدمة ص ١٤٣. وانظر: قوله تعالى فى بعض المنافقين: ﴿ومنهم من يلمزك فى الصدقات فإن اعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون﴾ (التوبة: ٥٨). انظر: مختصر تفسير الإمام الطبرى، مرجع سابق، ص ٢١٥.

١١١- انظر: مصطفى عاصى، **الإسلام وحرية الرأى**، القاهرة: دار الثقافة الجديدة ١٩٨٠، ص ٢٥، ٢٦.

١١٢- من أمثلة ذلك ما قاله الرسول لعمر بن الخطاب حين احتد على رجل جاء يطلب من الرسول حقا له بطريقة شديدة اللهجة: "يا عمر كنت أنا وهو أولى بغير هذا منك، تأمره بحسن الطلب، وتأمرنى بحسن الأداء، انظر: المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦.

١١٣- انظر: د. أحمد صدقى الدجانى، **ندوة التيارات الإسلامية والديمقراطية**، مجلة المستقبل العربى، ابريل ١٩٩٣م، ص ١١٤.

١١٤- Edward Mortimer, "christianity and Islam", International Affairs, Vol (67). No. (1), January 1991, P.Y.

١١٥- انظر د. حامد ربيع، سلوك المالك... مرجع سابق، جـ١ ص ١٤٤.

١١٦- انظر: Watt, Islam and the Integration of society, London, (Fourth Edition), 1970, P. 205.

١١٧- انظر: Dahl, Government, and political oppositions in: FRED I. GREENSTEIN (ed) Macropolitical Theory California: University of California 1975, p. 115. AALDER: Government and opposition in the N ew States" in: Government & Opposition, Vol, No.2, 1966 p. 205.

١١٨- انظر: د. حامد ربيع، سلوك المالك، مرجع سابق جـ١ ص ١٤٥.

١١٩- المرجع السابق ص ١٤٦.

١٢٠- أنظر: د. حامد ربيع، **نظرية القيم السياسية**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق ١٩٧٣، ص٥٧.

١٢١- أنظر: المرجع السابق، ص ٦٢.

١٢٢- انظر: مزيدا من التفاصيل فى: ابن تيمية **السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية**، القاهرة: المطبعة السلفية، الطبعة الثانية/ ١٣٩٩هـ، ص ص ٨-١٢.

١٢٣- إذا نظرنا لمبدأ "الأغلبية كأساس منشأ للقاعدة القانونية فى المجتمع الغربى نجد ان ارادة المشرع فى ذلك المجتمع تعبّر عن الفرد الإنسان الذى يكون له الحق فى التشريع وفى تغيير التشريع، ويكون الفيصل عند اختلاف الآراء هو لرأى أغلبية الناس الذين يقررون شكل ونظام حياتهم والقانون أو القوانين التى يخضعون لها، فإذا نظرنا إلى نفس ذات المبدأ من وجهة نظر إسلامية نجد أن معالجة نفس المبدأ تختلف تماما حيث أن هناك مبادئ وحدود لله سبحانه وتعالى ونصوص تشريعية منزله لا يجوز أن يمسها أحد لا بالتغيير ولا بالاعتراض، وفى خارج اطار النصوص تترك الشريعة للناس الحرية فى تكييف

حياتهم وفقا لهذه المبادئ وتلك الحدود، وعليهم أن يصيغوا من القوانين ما يتلاءم معها ولا يناقضها لا نصا ولا روحا، وبناء على ذلك إذا رأت الأغلبية فى المجتمع الغربى رأيا يخالف ما استقر عليه العرف والقوانين جاز لهم تغيير تلك القوانين لأنها من صنعهم، أما فى المجتمع الإسلامى إذا رأت الأغلبية رأيا يخالف نصا أو مبدأ إسلاميا واضحا وصريحا"، فلا تسلم لها الأقلية التى تناصر شرع الله بأن لها حق- ينبع من كونها أغلبية- يخول لها أن تتعدى أو تهمل أو تعطل نصا صريحا من نصوص الشريعة، ومن ثم بات واضحاً أن كافة الأفراد فى المجتمع الإسلامى تحكم بينهم القاعدة التشريعية المنصوص عليها فى القرآن والسنة، ومن ثم فإن عند اختلاف الآراء يكون الرجوع إلى القرآن والسنة هو الفيصل الأساسى لفض أى تنازع ولحسم أى خلاف.

١٢٤- د. محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩) ص ٣٦٨.

١٢٥- المرجع السابق ص ٣٦٨.

١٢٦- انظر: Dahi, Governments and political opponitions, op. cit., p. 116.

١٢٧- انظر بعض الأمثلة فى: المودودى، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص ٦١،١٧٥،١٧٧، ١٨٤-١٨٦، ١٩٤.

١٢٨- د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ٤٦، ٧٧، ٧٨.

١٢٩- المرجع السابق، ص ٥٩ وانظر أيضا تناول آخر لنفس الفكرة فى: د. مصطفى كمال وصفى، مرجع سابق، ص ٦٢.

١٣٠- انظر أمثلة على اختلاف الحضارات والنظم فى التعامل مع القيمة الديمقراطية فى: د. حامد ربيع، سلوك المالك، مرجع سابق جـ١ ص ١٤٤.

١٣١- تدخل المجتمعات الإسلامية فى نطاق هذه المصطلحات حيث أن معظمها تمثل دولا خرجت من آثار حكم استعمارى وتعانى من التخلف أو تضطلع بعملية التنمية.

١٣٢- انظر فى مفهوم الدول الجديدة: Edward, "On the Comparative study of the new nations, in Clifford Geertz. (ed.) old societies and new states, New York: John Wiley, 1963.

١٣٣- انظر: Hans Daalder Government and opposition in the New States" in: Government & Opposition vol. 1. No. 2, 1966. p. 206.

١٣٤- انظر أمثلة على ذلك فى : عباس محمود العقاد، **الديمقراطية فى الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة (د.ت) ص ص ٤٣- ٨٤.

١٣٥- انظر: فى العلاقة بين الموارد السياسية والقوة السياسة د. فاروق يوسف أحمد، **القوة السياسية: دراسات فى علم الاجتماع السياسى(٣)**، القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٧٩، ص ٧٩، ٨٠.

١٣٦- انظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ٨٣.

١٣٧- انظر: عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص ص ٨٥- ٩٤.





دراسة فى الفكر المذهبى للاقتصاد الإسلامى المفهوم والإطار المنهجى

د. شعبان فهمى عبد العزيز(*)

أهمية الموضوع :

ما من شك فى أن الأمة الإسلامية قاطبة تمر الآن ومنذ سنوات مضت بمرحلة من أحلك وأصعب مراحلها التاريخية حتى الآن، فهى مرحلة كادت تفقد الأمة الإسلامية هويتها[1]. بل ربما لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن كثيرًا من أرجاء مجتمعاتنا الإسلامية قد فقدت بالفعل هويتها الإسلامية، وما درس الأندلس- وهو ليس بالماضى البعيد- إلا مثال على ذلك، كذلك فقد تكفى نظرة واحدة دقيقة وعميقة على كثير من بلاد الإسلام فى الوقت الراهن لاستخراج أمثلة عديدة على صدق هذه المقولة، فعلى المستوى الرسمى على الأقل لا يمكن أن يدعى أن الأمة الإسلامية يعكس واقعها قول اللّه تعالى: ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾ سورة الأنبياء/٩٢.

ومع ذلك فإن هناك صورة أخرى للأمة الإسلامية مبشرة وتبعث على التفاؤل، وتتضح معالم هذه الصورة- فى رأى الباحث- من خلال ذلك الوعى الإسلامى المتزايد فى أرجاء الأمة الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها، والذى يشير من بين مدلولاته العديدة إلى محاولات مستميتة وصادقة من أفراد الأمة إلى الاستمساك بالبقية الباقية من خصائص الهوية الإسلامية، كذلك محاولاتها استرجاع بقية الخصائص الأخرى.

ولقد عبر هذا الوعى الإسلامى عن

(*) مدرس الاقتصاد بكلية التجارة "بنين"- جامعة الأزهر.

نفسه بصور شتى، ومن بين هذه الصور وأبسطها التمسك بالمظهر الإسلامى فى مجالات الإنتاج والاستهلاك، ثم تتصاعد صور التعبير عن هذا الوعى لتأخذ شكل التوجه الإسلامى لفروع العلم والمعرفة.

ولقد قصد بهذا البحث أن يكون بمثابة إسهام فكرى ومحاولة متواضعة من الباحث للتعرف على ماهية الفكر الاقتصادى فى الإسلام، وكذلك لإلقاء بعض الضوء على البعد المنهجى لهذا الفكر.

والبحث فى منهجية الفكر الاقتصادى فى الإسلام يكتسب- فى رأى الباحث- أهمية خاصة. فمن خلال هذه المنهجية يمكن التعرف على ذاتية الفكر الاقتصادى فى الإسلام، وبالتالى فيمكن -تمييز الفارق- أو الفوارق الجوهرية- بين هذا الفكر الإسلامى وبين الفكر الاقتصادى الوضعى على اختلاف روافده ومدارسه. إضافة إلى ذلك فإنه من المأمول أن تساعد هذه المساهمة نتيجة لإلقائها بعض الضوء على البعد المنهجى للفكر الاقتصادى فى الإسلام- الباحثين الجدد فى جعل إسهاماتهم الفكرية تتصف بالجدية والمنهجية العلمية مع الأخذ في الحسبان توافر الشروط الموضوعية فى الباحث أو المفكر الإسلامى فى مجال الدراسات الاقتصادية.

ولقد لوحظ أن الساحة الفكرية مليئة بالإسهامات الفكرية الجادة نتيجة لوضوح الإطار المنهجى فى أذهان من صاغوها، بالإضافة إلى توافر الشروط الموضوعية بالنسبة لهم. ومع ذلك فإنه يمكن القول أن هناك الكثير من الإسهامات الفكرية جاءت متسمة بالسطحية وعدم التعمق نتيجة لعدم وضوح الرؤية المنهجية فيما يقدمونه من فكر. وإذا استبعدنا سوء القصد وعدم تعمد الخطأ من جانب أمثال هؤلاء فإن هذا قد يدل على رغبتهم الجامحة فى الكتابة فى الفكر الاقتصادى الإسلامى، وبالتالى فإن جهدهم سيظل محموداً، وقد يكتب لهم ثواب المجتهد الذى جانبه الصواب.

والذى نريد أن نركز عليه أن وضوح الرؤية المنهجية أمام المفكر والباحث فى مجال الفكر الاقتصادى فى الإسلام من شأنه أن يثرى هذا الفكر مستقبلاً، وبالتالى قد يكون لها أثر إيجابى على قوة تدافع وتعميق الوعى الإسلامى فى وجدانيات الأمة الإسلامية.

خطة البحث:

يرى الباحث أن خطة البحث تتكون من المباحث التالية:-

المبحث الأول: مفهوم أو ماهية الفكر الاقتصادى الإسلامى.

المبحث الثانى: الفكر الاقتصادى فى الإسلام بين صفتى المذهبية والعلمية.

المبحث الثالث: البعد المنهجى للإسهامات الفكرية ذات الطبيعة المذهبية.

الخاتمة:

وهكذا فإن الباحث يأمل أن يكون قد ساهم ولو بالقليل مما يجب عليه نحو ربه وأمته الإسلامية، فإن كان قد وفق فبفضل اللّه ورحمته، وإن كان التقصير نصيبه فلا يلومن إلا نفسه، وحق عليه الاستغفار من خطئه طالباً من اللّه العون وحسن السداد.

المبحث الأول

ماهية الفكر الاقتصادى فى الإسلام

يطلق لفظ "الفكر" من حيث المبدأ على أنه نشاط ذهنى[٢] محض، ويظهر هذا النشاط الذهني حينما يتدبر العقل بعض الظواهر مثلاً محاولاً إيجاد علاقات سببية فيما بينها. ومعنى ذلك- كما يرى بعض الكتاب[٣]- أن الفكر إنما يطلق على المدخلات التى هى محل أو موضوع التدبر أو التحليل وليس على نتائج هذا العمل الذهنى التى تدخل بمجال العلم والمعرفة.

ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من القول أن نتائج هذا العمل الذهنى يمكن أن تستخدم- مع غيرها- كمدخلات فكرية يمكن التوصل منها إلى نتائج أخرى، وبذلك تتسع دائرة العلم وتنمو المعارف الإنسانية.

وقبل مناقشة ماهية الفكر الاقتصادى فى الإسلام ينبغى أن نعرف أن الذى يميز الفكر الإسلامى- بصفة عامة- والفكر الاقتصادى الإسلامى جزء منه- عما عداه من فكر وضعى أن المفكر الإسلامى ملتزم أثناء تفكيره وخطوات بحثه بالجانب العقدى[٤] الصحيح وبالأحكام الشرعية كإطار يجب ألا يخترقه بحال. هذا بحق هو الفارق الجوهرى بين الفكر المنسوب إلى الإسلام وبين الفكر البشرى المبنى على تجربة الصواب والخطأ فقط، وهو ما يسمى بالفكر العقلانى.

والفكر الاقتصادى العقلانى البحت هو فكر قائم على تجربة الصواب والخطأ فى مواجهة المشاكل الاقتصادية التى واجهت- أو تواجه- الإنسان أو المجتمع ككل خلال مراحل تطوره على مر العصور وتعاقب الدهور. وعلى سبيل المثال يمكن القول أن التراث الفكرى الذى خلفه فلاسفة الفكر الاقتصادى- القدامى منهم كأفلاطون وأرسطو- أو

الحداثى مثل آدم سميث وريكاردو وجون ماينار وكينز هو بعض نتاج التحليل العقلى المحض سواء بنى على منهج استقرائى أو منهج استنباطى.

ويشير أحد المفكرين[٥] إلى هذه الحقيقة فيقول: "فيلاحظ أن هذه المدارس قد نشأت جميعا وتطورت فى مجتمعات مؤمنة تقليدياً بالمسيحية، ولكن أعضاء هذه المدارس- وبعضهم غير مسيحى- لم يلتزموا فى تحليلاتهم بأية مبادئ دينية، بل إنهم- كما يقال فى عديد من مؤلفات الفكر الاقتصادى- قد حققوا نجاحاً علميًّا حيث عزلوا نظرياتهم عن القيم الروحية أو الفلسفات الأخلاقية".

ومعنى ذلك أن الدين لم يفرض على المنهج الفكرى لهؤلاء الفلاسفة أى نوع من القيود بشكل مباشر. ومع ذلك يمكن القول أن الدين بالنسبة للفيلسوف العلمانى المتدين- سيظل له تأثير غير مباشر على فكر مثل هذا الفيلسوف باعتباره مكوناً من مكونات ثقافته التى تلعب دوراً أساسياً فى عقله ووجدانه ونمط تفكيره.

وعلى ذلك وعلى سبيل المثال: فإن دراسة آدم سميث للعقيدة المسيحية بالجامعة قد ساعدته كثيراً فى صياغة نظريته فى الميول الأخلاقية[١] Theory of Moral Sentiments التى تمثل الأساس لفكرة اليد الخفية Invisible Hand التى يؤمن بها كأداة يتحقق من خلالها الصالح العام إذا ما قدر لمبدأ الحرية الاقتصادية أن يسود دون معوقات.

والنتيجة التى يمكن أن نصل إليها أنه إذا كانت بعض نتائج التحليل العقلانى البحت متوافقة أو متسقة- بشكل ما- مع مقتضيات[٨] دين من الأديان الصحيحة فإن ذلك لا يعدو أن يكون محض صدفة، إذ أن مسألة اتفاق أو اختلاف نتائج هذه الإسهامات الفكرية مع الأديان- ليست واردة بالمرة على أذهان أمثال هؤلاء الفلاسفة، فالتراث الفكرى لآدم سميث- مثلاً- أو لدافيد ريكارد وأو لكينز- رغم أن الأول والثالث كانا مسيحيين بينما كان الثانى يهوديًّا- لم يقم على أى فرض يمت إلى الدين بصلة. وعلى سبيل المثال لم يفترض أىٌّ منهم أن مجتمع الدراسة يدين- فى سلوكياته الإنتاجية أو الاستهلاكية- بدين ما.

أما ما نقصده بالفكر الاقتصادى فى الإسلام فهو ذلك الفكر الاقتصادى الذى يلتزم المفكر الاقتصادى أثناء بنائه لفكرته بعنصرى الإسلام، العقيدة والشريعة، ومعنى ذلك أن المفكر الاقتصادى حينما يتعامل مع الظواهر

والمتغيرات الاقتصادية سواء فى مجال الإنتاج أو الاستهلاك مثلاً فإن عليه أن يبذل قصارى جهده فى أن تكون فروضه وأدوات التحليل غير متعارضة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

هذا، ومما يجدر ذكره أن النتائج التى قد يتوصل إليها المفكر الاقتصادى المسلم- كصياغته لنظرية اقتصادية توصل إليها- ليست قيداً حاكماً على صحة أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك يرجع إلى أن هذه النتائج قد جاءت نتيجة لإعمال العقل البشرى- الذى قد يصيب وقد يخطئ- فى فهم أو تطبيق حكم شرعى ما فى مساهمته الفكرية. وعلى ذلك إذا ثبت خطأ النظرية الاقتصادية الذى يدعى المفكر الاقتصادى المسلم الوصول إليها فإن مثل هذا الخطأ لا ينسحب على الأحكام الشرعية التى استخدمها المفكر فى صياغة نظريته[٩].

هذا، وقد يتساءل أحد الناس قائلاً: ألا يصلح الفكر الاقتصادى للإسلام فى حل المشاكل الاقتصادية للمجتمع العلمانى[١٠].

وكمحاولة للإجابة عن مثل هذا التساؤل يمكن القول أن الفكر الاقتصادى فى الإسلام لا يمكن أن يؤتى ثماره كاملة إلا فى مجتمع يخضع تماماً لشرع اللّه فى كل شأن من شئونه. وبطبيعة الحال فإن المجتمع العلمانى بعيد تماماً عن مثل هذه الشروط، ومع ذلك فإذا استسلم هذا المجتمع لمقتضيات هذا الفكر فإن هذا الفكر قد يكتب له النجاح ولو جزئياً على الأقل.

وقد يصلح مثالاً على ذلك السياسة الاقتصادية التى طبقها يوسف عليه السلام فى مصر القديمة، فلقد نجح سيدنا يوسف بن يعقوب عليهما السلام- بفكره وتخطيطه السليم- فى التخفيف من أثر المجاعة التى واجهت سكان مصر القديمة إبان السبع العجاف.

ولقد أشار أحد الكتاب الإسلاميين المعاصرين إلى تلك النتيجة السابقة مؤكداً ضرورة البداية فى تطبيق الفكر الإسلامى ولو بشكل تدريجى كأسلوب لحل مشاكل مصر المعاصرة حيث يقول: "ودعوى أن الإسلام لا يصلح إلا إذا طبق كاملاً إن هى إلا حق يراد به باطل، فحقًا لا يكمل الإسلام إلا بذلك ولا تظهر فاعليته إلا بتكامل أواصره، ولكن فى التطبيق مالا يدرك جله لا يترك كله[١١].

إذا قبل المجتمع الإسلامى- وأى مجتمع- لنتائج هذا الفكر الاقتصادى الإسلامى كأسلوب لحل مشاكله الاقتصادية فلا بأس من أخذ مثل هذه

الرؤى، ولكن للأسف الشديد قلما يتحقق هذا الشرط فى مجتمع علمانى سيطرت على أغلب قادته أولاً ثم على معظم أفراده ثانياً روح الأنانية الماحقة وانعدمت مظاهر الرحمة فى معظم شئونه.

ومما يدل على أن الفكر الاقتصادى الإسلامى- كما أنه لا يصاغ إلا فى إطار العقيدة والشريعة الإسلامية- فإنه لا يوجه ولا يخاطب به إلا مجتمع إسلامى، إنه فى بداية الدعوة الإسلامية ولمدة ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة إلى المدينة لم يكن ثمة مظهر للفكر الاقتصادى الإسلامى، وذلك بسبب أن كل جهد النبى ﷺ تركز فى دعوة الناس إلى عقيدة التوحيد" يا أيها الناس قولوا لا إله إلا اللّه تفلحوا"[١٢] كما أن كل آيات وسور التنزيل المكى تدعو الناس إلى التفكر والتدبر فى عجائب الكون وبديع صنع اللّه فى السماء والأرض مثل قوله تعالى: **﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾** (سورة يونس/ ١٠١) وقوله تعالى: **﴿أولم يروا كيف يبدئ اللّه الخلق ثم يعيده إن ذلك على اللّه يسير. قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم اللّه ينشئ النشأة الآخرة إن اللّه على كل شئ قدير﴾** (سورة العنكبوت: ١٩/ ٢٠).

ولم تنزل آية واحدة فى مكة خلال هذه الفترة لتضبط الحركة الاقتصادية فى مكة،وذلك رغم وجود الأفراد المسلمين.

ولكن بعد هجرة الرسول ﷺ وكذلك أصحابه وتأسيسه أول دولة إسلامية بالمدينة بدأت آيات التنزيل المدنى تنزل بالأحكام لتضبط حركة الحياة المدنية فى كل شأن ومنها الشئون الاقتصادية، وعلى أساس هذه الآيات والأحكام وجد الفكر الاقتصادى ليدير الشئون الاقتصادية للدولة الإسلامية.

وهكذا يمكن أن نجمل ما سبق ذكره حول ماهية الفكر الاقتصادى فى الإسلام بأنه ذلك الفكر الاقتصادى الذى صبغ فى كل مرحلة من مراحل بنائه من حيث الفروض وأدوات التحليل بحيث لا يتعارض مع أى من أحكام الشريعة الإسلامية وأن يكون موجهاً إلى مجتمع قبل الخضوع لمقتضياته.

المبحث الثانى
الفكر الاقتصادى فى الإسلام بين صفتين: المذهبية والعلمية

من الملاحظ أن هناك تيارين أو اتجاهين من الأطروحات الفكرية ذات الصبغة الاقتصادية. ويشمل أحد هذين

التيارين تلك الأطروحات التى تحاول تفسير الواقع كما هو، بينما يشمل التيار التالى أطروحات تتعامل مع الواقع كما ينبغى أن يكون، وذلك فى ضوء القيم والأخلاقيات السائدة، وبصفة خاصة مفهوم العدالة الاجتماعية التى يؤمن بها المذهب الاقتصادى لذلك المجتمع.

وبصفة مبدئية يمكن القول أن هناك شبه اتفاق بين كتاب الفكر الاقتصادى على أن الأطروحات الفكرية التى تحاول تفسير الواقع كما هو تدخل فى نطاق "علم" الاقتصاد، بينما تدخل الأطروحات الفكرية التى تناقش قضايا تغيير الواقع بحثاً عن الوضع الأفضل فى نطاق الدراسات المذهبية.

وعلى سبيل المثال فإن قضايا تحديد نسب عوامل الإنتاج فى العملية الإنتاجية يمكن أن تتأثر بعدة عوامل موضوعية بحتة، مثل مستوى التكنولوجيا السائد والعلاقات النسبية لأسعار عوامل الإنتاج، وبالتالى فإن مثل هذه الأطروحات تدخل فى نطاق "علم" الاقتصاد، ولذلك فإن العلاقات أو النتائج التى قد يتم التوصل إليها يمكن أن تسمى (بقوانين) الانتاج.

كذلك فإن الأطروحات التى تناقش مساوئ الواقع الاقتصادى وتحاول الخروج بنتائج توصى باتباع سياسة اقتصادية تهدف إلى تغيير هذا الواقع، فإن مثل هذه الأطروحات تدخل فى نطاق الدراسات المذهبية، وعلى سبيل المثال: إذا قام الباحث الاقتصادى بدراسة عن علاقات توزيع الناتج القومى لمجتمع ما ومدى توافر مبدأ العدالة الاجتماعية فى توزيع هذا الناتج على أفراد المجتمع، فإن أطروحته ولا شك ذات طبيعة مذهبية؛ لأنه محكوم فى بحثه بقيم أخلاقية ومفهوم اجتماعى ناشئ عن مبدأ العدالة.

هذا، ولقد أثارت قضية حيادية "علم الاقتصاد" عن القيم والأحكام الأخلاقية جدلاً فكريًّا واسعاً منذ القرن السابع عشر[١٣] وحتى الوقت الراهن، فمن الاقتصاديين ممن لا يزال متمسكاً بأن علم الاقتصاد علم موضوعى بحت Positive Economics وأنه ما زال -وسيظل- منفصلاً عن المعايير الأخلاقية والقيمية، ويعتبر البروفيسور بيجو والاقتصادى الإيطالى باريتو خير من يمثل هذا الاتجاه.

ولكن على النقيض من هذا الاتجاه- هناك فريق آخر يرى أن مسألة فصل "علم" الاقتصاد عن الواقع وقيمه الأخلاقية تبدو مستحيلة تماماً.

فهذا البروفيسور آرثر سميثز[١٤] Arther Smithies يقول: "إن أية نظرية

اقتصادية لا يمكن أن تكون مبرأة من لمسات عقائدية (أيديولوجية) وأن وضع حد فاصل مميز بين التحليل وبين معطياته كسياسة أمر صعب الالتزام به. ومن أجل هذا فهو يناشد فلاسفة النظرية الاقتصادية أن يكفوا عن محاولاتهم جعل "علم" الاقتصاد مجرداً من القيم السائدة كغيره من مختلف العلوم الطبيعية.

كذلك نجد هيلبرونر[١٥] Heilbroner في نفس الاتجاه الفكرى الذى يسلكه آرثر سميثز وغيره حيث يقرر دونما مواربة أنه لا يمكن فصل التحليل الاقتصادى للواقع بشكل كامل من الاعتبارات القيمية والأحكام المنهجية. ويبرر هيلبرونر استحالة فصل "علم" الاقتصاد عن القيم والمعايير الأخلاقية بأن العلاقات بين الظواهر الاقتصادية التى يناقشها (الباحث الاقتصادى) ليست علاقات جامدة ضماء كالتى تربط بين درجات الحرارة وظاهرتى انصهار وتجمد بعض المواد الصلبة. فالظواهر الاجتماعية التى يدرسها الباحث الاقتصادى تتعلق بسلوك الإنسان الذى لا يمكن التنبؤ به على وجه الدقة ولا يمكن قياسه بشكل موضوعى كقياس ارتفاع الزئبق فى الترمومتر عند ارتفاع درجة حرارة الجو مثلاً، وعلى سبيل المثال فإن قياس درجة الإشباع عند أفراد الظاهرة الاجتماعية مسألة مليئة بالتقديرات الشخصية البحتة، ولذلك فهو يختلف من مستهلك إلى آخر مثلاً، وكذلك قد تختلف نتيجة القياس من باحث إلى آخر، وذلك على الرغم من وجود بعض المعايير الموضوعية التى يمكن بمقتضاها القياس.

هذا، ومن بين من تراجعوا عن آرائهم السابقة القائلة بحيادية علم الاقتصاد عن القيم والأحكام الأخلاقية جونار ميردال G.Myrdal حيث يرى أن التحليل النظرى بالضرورة يعتمد على القيم والأحكام الأخلاقية.

هذا، ومما ينبغى أن نلفت الانتباه إليه أنه حتى هؤلاء الذين لا يزالون يتمسكون بفكرة حيادية علم الاقتصاد عن القيم والأحكام الأخلاقية كثيراً ما يقعون فى تناقض فى أطروحاتهم إزاء هذه المقولة. وعلى سبيل المثال نجد بيجو فى مفهومه عن الرفاهية الاقتصادية للمجتمع يقرر "أن أية زيادة فى الدخل القومى الكلى للمجتمع تؤدى إلى الزيادة فى الرفاهية الاقتصادية على شريطة أن نصيب الفقراء من هذا الدخل لا ينتقص عما كان عليه قبل الزيادة[١٦].

والناظر إلى هذا الشرط الذى وضعه كعلامة على زيادة الرفاهية الاقتصادية يجده قائماً ولا شك على قيمة أخلاقية،

وإلا فمن الممكن أن تزداد الرفاهية الاقتصادية للمجتمع إذا زادت المكاسب المادية للأغنياء على الخسائر المادية للفقراء، إذا تغاضينا عن القيم الأخلاقية التى ينبغى مراعاتها، ولكن بيجو لا يقرر ذلك إذا يعز عليه أن يزداد الأغنياء غنى ويزداد الفقراء فقراً حتى وإن كانت النتيجة الصافية موجبة. كذلك مما يؤكد أثر القيم فى أحكامه نجده يقرر أيضاً أنه من الممكن زيادة الناتج القومى الكلى عن طريق نقل الموارد من الاستعمالات التى يكون فيها صافى الناتج الحدى الاجتماعى منخفضاً إلى الاستعمالات التى يكون مرتفعاً نسبيًّا[١٧]، إذ ما من شك أن مثل هذه المقارنات بين مختلف استعمالات الموارد تعتمد على قيم شخصية وليست على قيم موضوعية.

ولعل هذا هو السبب فى أن رادو ميزلز يخطئ بيجو وكل من يحاول أن يطبع الدراسات فى مجال الرفاهية العامة بالطابع العلمى طالما أنه يبحث فيما ينبغى أن يكون، وطالما أنه لا توجد مقاييس موضوعية لقياس إشباعات مختلف الأفراد[١٨].

وهكذا يتضح لنا أن الموضوعية كصفة مميزة للأطروحات النظرية تكاد تتلاشى فى الفكر الاقتصادى الوضعى بسبب تأثر الباحث أو المفكر الاقتصادى بالقيم والأحكام الأخلاقية التى يؤمن بها. ولعل هذه النتيجة قد سيطرت على ذهن هيلبروز[١٩]، حيث يرى أن كل باحث يقوم بتحليلاته للظاهرة موضوع الدراسة، وهو متأثر برغبة فى نفسه ظاهرة أو مستقرة فى أن يكشف أن هذا النظام الاجتماعى لديه- أو يفتقر إلى- مقومات البقاء، كما أنه يحاول انتقاء البيانات التى تتوافق مع رغبته، بل وحكمه المسبق إن شئنا الدقة فى التعبير.

ولكن مما لا شك فيه أن الباحث أو المفكر الوضعى إذا حاول أن يكون محايداً تماماً فإن تأثير القيم والمفاهيم الأخلاقية التى يؤمن بها على أطروحاته النظرية سوف يكون بشكل عارض وليس مقصوداً لذاته، بينما إذا صاغ نفس المفكر أطروحة يوصى فيها باتباع سياسة معينة لتصحيح وضع أو تعديله، أو تغيير وضع فاسد بوضع أفضل، فإنه ولا شك سوف ينطلق فى أطروحته تلك من قيم ومنطلقات أخلاقية بشكل متعمد. فهذه القيم وتلك المفاهيم الأخلاقية إنما تمثل الأسس التى عليها قامت أطروحته ذات الطبيعة الأيديولوجية[٢٠] لا العلمية.

ومما هو جدير بالذكر أن الباحث أو المفكر الاقتصادى الإسلامى لا يختلف

عن المفكر الوضعي عندما يكتب في مجال الأيديولوجية، حيث تتحكم القيم والأخلاق التي يؤمنون بها في صياغة ما ينبغي أن يكون. أما فيما يتعلق بالأطروحات النظرية فإن الحفاظ على صفتي الحيادية والموضوعية في تحليل الواقع وتفسيره يعتبر شرطاً ضرورياً ينبغي استيفاؤه في أية نظرية اقتصادية يمكن استخدامها كمعطيات للدراسات ذات الطبيعة المذهبية.

لكن المشكلة تكمن -كما سبق أن أشرنا- في صعوبة توافر هذا الشرط في الفكر الاقتصادي الوضعي، حيث يصعب على المفكر العقلاني في الدراسات الاجتماعية أن يخلص بحثه النظري من تأثير القيم والمفاهيم الأخلاقية التي يعتقدها، وتزداد خطورة هذه المشكلة أنه في المجتمعات اللادينية تتفاوت القيم والمعايير الأخلاقية من شخص إلى آخر بحسب المستويات الثقافية واختلاف الرؤى والمثل العليا، ومن أجل ذلك تتفاوت النظريات وتختلف الأطروحات الفكرية من فكر إلى آخر تفاوتاً ملحوظاً. ولعل التفاوت بين فلاسفة الفكر الرأسمالي وفلاسفة الفكر الاشتراكي مثال على ذلك.

وفي المجتمعات الإسلامية يمكن القول إن شرطي الحيدة والموضوعية أكثر توافراً في الأطروحات النظرية التي ربما قد صبغت بناء على تحليلات ظواهر الواقع كما هو. والسبب في ذلك أن الحيدة والموضوعية هي عبارة عن قيم أيضاً ينبغي أن يتحلى بها المفكر الإسلامي في أطروحته. ونظراً لأن مصدر القيم والمفاهيم الأخلاقية هو الدين فإن الباحث أو المفكر المسلم مدعو إلى الالتزام في تعامله وتحليله للظاهرة الاجتماعية بالحيدة والموضوعية باعتبار أنهما قيمتان يدين بهما لله، كما أن خروجه على هاتين الصفتين يعتبر خروجاً على مبدأ العدل المأمور بالالتزام به في كثير من آيات التنزيل(٢١).

وهكذا يمكن أن نلخص نتائج هذا المبحث فيما يلي:

١- أن الأطروحات الفكرية ذات الصبغة المذهبية قد اكتسبت هذه الصفة لكونها تؤسس أو تصاغ طبقاً لقيم ومعايير أخلاقية بشكل متعمد.

٢- أنه من الضروري بمكان أن يتوافر للأطروحات النظرية شرطا الحيدة والموضوعية، وذلك حتى يستفاد بها بعد ذلك في صياغة سياسات اقتصادية تغير واقعاً فاسداً أو تعدله.

٣- أنه يصعب أن يتوافر للأطروحات النظرية هذان الشرطان في المجتمعات اللادينية بسبب تأثر الباحث

بقيمه ومفاهيمه الشخصية عن الأخلاق، وبسبب عدم وجود ضمانات موضوعية- كالتى توجد فى أبحاث التجارب العملية مثلاً- أو وازع دينى صحيح يحول بين الباحث وبين خروجه على الحيدة والموضوعية.

٤- إن الإسلام قد وفر ضمانات كافية لتوفير هذين الشرطين فى الأطروحات النظرية حيث جعل منها مظهراً من مظاهر العدل والصدق المأمور بهما المفكر الإسلامى دينيًّا.

على أنه مما يجدر ذكره أنه إذا أمكن التمييز بين اتجاهين بالنسبة للأبحاث والإسهامات الاقتصادية إلا أن هذا القول لا يعنى بالضرورة أن كل بحث اقتصادى ينبغى أن يكون ذا اتجاه واحد، إما مذهبيًّا وإما ذا طبيعة علمية محضة، فقد تجمع الأطروحة الفكرية الواحدة الاتجاهين معاً، كما سنرى فى بعض النماذج الفكرية التى نعرض لها فيما بعد، لكنه فى كل الأحوال هناك إطار منهجى لكل اتجاه يختلف كثيراً عن الإطار المنهجى للاتجاه الآخر.

المبحث الثالث

البعد المنهجى للفكر الاقتصادى الإسلامى ذى الصبغة المذهبية

قبل مناقشة الإطار المنهجى الذى ينبغى أن يعتمد عليه المفكر الاقتصادى الإسلامى فى صياغة أطروحته ذات الصبغة المذهبية أو (الأيديولوجية) هناك قضيتان أساسيتان ينبغى حسمهما مقدماً:

أ- اختلاف مهمة الباحث الاقتصادى الإسلامى عن مهمة الباحث الاقتصادى الوضعى.

ب- ضرورة توافر حد أدنى من المعرفة- وبالتحديد بالفقه الإسلامى- فى ذلك المفكر الإسلامى قبل قيامه بمهمته.

بالنسبة للقضية الأولى (اختلاف كنه مهمة المفكر الاقتصادى الإسلامى عن كنه مهمة المفكر الاقتصادى الوضعى) فإنه من الواضح أن المفكر أو الفيلسوف الأيديولوجى إنما يقوم بشكل كلى أو جزئى بتركيب أو تكوين وصياغة المبادئ الفلسفية للمذهب الاقتصادى الذى يراه كفيلاً بتحقيق مصالح المجتمع، وذلك حسب تصوراته الشخصية لمبدأ العدالة الاجتماعية.

وعلى سبيل المثال: يعتبر وليم بتى[٢٢]، وجون لوك، ودافيد هيوم[٢٣]، وغيرهم من مفكرى القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر- من أقدم مؤسسى المذهب الاقتصادى للرأسمالية قبل عصر آدم سميث ودافيد ريكاردو واستيوارت ميل وغيرهم من

مؤسسي المدرسة الكلاسيكية، وذلك من خلال إسهاماتهم الفكرية فيما يتعلق بالملكية الفردية والحرية الاقتصادية وعلاقة الدولة بالمجتمع.

كذلك يعتبر سيمسوندى (١٧٧٣-١٨٤٢) الذى كان تلميذاً مخلصاً لآدم سميث قبل أن يغير اتجاهه الفكرى وكذلك برودون (١٨٠٩-١٨٦٨) من طلائع الفكر الاشتراكى قبل ظهور كارل ماركس على مسرح الأحداث، وذلك من خلال صياغاتهم الفكرية التى أشارت بجلاء إلى وجود التناقض- وليس الانسجام- بين المصالح الفردية، كما نادت بضرورة تدخل الدولة بشكل ما للحد من مساوئ الملكية الفردية، الا أنها لم تذهب إلى حد المطالبة بإلغائها.

لكنه بالنسبة للمفكر الإسلامى لابد وأن يدرك منذ البداية أن مهمته لا تعنى بوضع مذهب اقتصادى للإسلام، إذ أن هذا المذهب قد وضعه اللّه تعالى فى شكل مبادئ عامة وأصول كلية مرنة. ولعل اللّه تعالى يشير إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾. (سورة الحديد/الآية: ٢٥)، ولقد أشار كثير من المفسرين[٢٤] على أن كلمة "الميزان تعنى العدل". يقول الإمام ابن كثير حول هذه الآية ما يلى:

"يقول اللّه تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات**﴾ أى: المعجزات والحجج الباهرات والدلائل القاطعات ﴿**وأنزلنا معهم الكتاب**﴾ وهو النقل الصدق ﴿**والميزان**﴾ وهو العدل، قاله مجاهد وقتادة وغيرهما، وهو الحق الذى تشهد به العقول الصحيحة المستقيمة المخالفة للآراء السقيمة، كما قال تعالى: ﴿**أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه**﴾ وقال تعالى: ﴿**فطرة اللّه التى فطر الناس عليها**﴾ وقال تعالى: ﴿**والسماء رفعها ووضع الميزان**﴾ ولهذا قال فى هذه الآية: ﴿**ليقوم الناس بالقسط**﴾ أى: بالحق والعدل[٢٥].

إذاً فيمكن القول أن هذا الميزان الذى وضعه اللّه تعالى والذى فسر بمعنى العدل قد يكون إشارة إلى هذه الأصول الكلية والمبادى العامة لتضبط حركة الحياة بصفة عامة فى المجتمع الإسلامى، كما يمكن القول أن المبادئ الكلية التى أنزلها اللّه لتضبط الحركة الاقتصادية لهذا المجتمع وفقاً لقيم الإسلام ومثله- وليس وفقاً لمفاهيم البشر- هو ما نعنيه بالمذهب الاقتصادى فى الإسلام.

ومن بين هذه المبادى الكلية والأصول العامة قوله تعالى: ﴿**للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن**﴾ (سورة النساء- آية ٣٢)

وقوله تعالى: ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾ (سورة الروم- آية ٢٦). وقول رسول اللّه ﷺ: "كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه" (صحيح مسلم)، وغير ذلك من الأصول الكلية العامة التى تشير من الناحية الاقتصادية إلى مذهب معين يعكس قيماً ومعايير خاصة بالنسبة لمبدأ العدالة الاجتماعية. كذلك مما يدل على أن هناك مذهباً اقتصاديًا للإسلام وأن هذا المذهب موضوع من قبل اللّه اتساع دائرة العدل فى الإسلام لتشمل كل ما هو حلال واتساع دائرة الظلم لتشمل ما هو حرام، وذلك بالنسبة لسلوكيات الإنسان المتعددة، سواء فى مجال الانتاج وفى مجال الاستهلاك وسواء أكان حاكماً أو محكوماً، وفى هذا الصدد يزيد باقر الصدر الأمر وضوحاً حيث يقول: "إن تعبيرى (الحلال والحرام) فى الإسلام تجسيدان للقيم والمثل التى يؤمن بها الإسلام، فمن الطبيعى أن ننتهى من ذلك إلى اليقين بوجود اقتصاد مذهبى إسلامى لأن قضية الحلال والحرام فى الإسلام تمتد إلى جميع النشاطات الإنسانية، وألوان السلوك: سلوك الحاكم والمحكوم، وسلوك البائع والمشترى، وسلوك المستأجر والأجير، وسلوك العامل والمتعطل، فكل وحدة من وحدات هذا السلوك هى إما حرام وإما حلال، وبالتالى هى إما عدل وإما ظلم"[(٢٦)].

هذا، وعلى أساس العدل -أو بالأحرى- على أساس المذهب الاقتصادى للإسلام جاءت الأحكام الشرعية- سواء النصية منها أو التى استنبطت بالاجتهاد المسموح به شرعاً- لتنظيم مجموعة الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع الإسلامى.

يقول أبو الأعلى المودودى: "إن الإسلام إنما وضع أساس شريعته على العدل والصدق والحكمة، وليست غايته الحقيقية من التشريع إلا تنظيم ما بين العباد من الروابط والمعاملات على وجه مستقيم يزيل من بينهم أسباب المنافسة والمزاحمة، وينشئ فيهم مكانها عاطفة التعاون والتساند ويحدد بكل عدل وتوازن ما للواحد منهم من الفرص الكافية لرقيه ونموه حسب كفاءته ومقدرته فحسب- بل يكون مع ذلك مساعداً لغيره فى ترقية شخصيته وإنمائها أولا يكون على الأقل سبباً للفساد والقلق بمزاحمته له فى سبيل رقيه وكماله"، ولهذا الغرض السامى قد أنزل اللّه تعالى فى كتابه المجيد وعلى رسوله طائفة من التعليمات لكل شعبة من شعب الحياة[(٢٧)].

ولكن من الملاحظ أن هـذه الأصول العامة والمبادئ الكلية تتسم بالمرونـة من حيث الدلالة، وبالتالى فإن هنـاك فرصة كبـيرة لتفـاوت العقـول فـى إدراك مضامينها كما يريد اللّه تعالى. ومن ثـم فإن مهمة المفكـر الاقتصادى الإسلامى تنحصـر فـى الكشـف عـن المذهـب الاقتصـادى للإسـلام بحسـب ظنـه واعتقاده،وذلك فى إطار الطرق الشرعية المقررة، وليس بحسب الحقيقة كما علمه اللّه تعالى.

وفى هـذا الصدد يؤكـد د. شـوقى الفنجـرى هـذه القضيـة فيقـول: (فـدور الباحث فى الاقتصاد الإسلامى هـو دور الكاشـف لا المنشئ، فهـو ليس كـأى باحث اقتصادى، حر فى بحثه، وإنما هـو مقيد فى الكشـف عن حكـم اللّـه فـى المسـائل الاقتصاديـة بنصـوص القـرآن والسنة، وذلك إذا وجد النص، فإن لـم يوجـد فهـو مقيـد بالاجتهـاد لاستظهار الحلول الإسـلامية فـى تلـك المسـائل، وذلك بالطرق الشرعية المقررة من قيـاس واستصلاح واستحسـان واسـتصحاب ...إلخ[٢٨]).

وعلى سبيل المثال فقد يحاول الباحث أو المفكر الإسـلامى أن يمعن النظر فـى قوله تعالى: ﴿**وفى أموالهـم حق معلوم للسائل والمحروم**﴾ (سورة الذاريات آية: ١٩) محـاولاً الكشـف عـن النظريـة الاقتصاديـة وراء كلمـة "حـق معلـوم للسائل والمحروم"، وذلـك حسـب فهمـه بعد قيامه بالاجتهاد والممنـوح لـه شـرعاً بعـد اسـتيفائه لشـروط المجتهـد، وقـد يستعين هـذا البـاحث المسلم فـى قيامـه بعملية الكشـف هـذه ببعـض النصـوص الأخرى، مثل قوله تعـالى: ﴿**هـو الـذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً**﴾ (سورة البقـرة- الأية: ٢٩) وغـير ذلـك مـن النصـوص الأخـرى، وفـى النهايـة قـد يتوصـل البـاحث إلى النتـائج النظريـة[٢٩] التالية:

١- أن الاستهلاك حـق ثـابت لكـل محتاج فى المجتمع الإسلامى.

٢- أن مصادر الثروة الطبيعيـة ملـك للناس جميعاً، ويتحدد نصيب كـل منهـم على قدر كفايته.

٣- أنـه قـد يسـتغل الإنسـان مـن مصادر الثروة الطبيعية أكثر مـن نصيبـه المفـترض لـه علـى قـدر كفايتـه، وذلـك نتيجة لتكليفه بممارسه الإنتاج على قـدر طاقاته.

٤- أنه نتيجة لذلك كله يلتزم هـذا الإنسان وأمثاله بإعطاء هؤلاء الذين لـم يقومـوا باستغلال نصيبهـم مـن مصـادر الثروة الطبيعيـة نتيجـة لعجزهـم كليًّـا أو جزئيًّا- ما يكفيهم فى الظروف العاديـة،

فهذا قد يكون هو الحق المعلوم[٣٠] الذى يشير إليه قوله تعالى فى كتابه العزيز.

هذا، ونظراً لتفاوت عقول البشر فى فهم هذه الأصول الكلية الظنية الدلالة فإنه من الممكن أن يتفاوت المفكرون الإسلاميون فى صياغة المذهب الاقتصادى للإسلام، ومع ذلك فإن هذه الصياغات توصف بأنها صياغات إسلامية طالما توافر لها شروط الاجتهاد الصحيح. وفى هذا الإطار يقول الدكتور شوقى الفنجرى: "إن أية محاولة لدراسة النشاط الاقتصادى، خارج القرآن والسنة، أو بغير الطرق الشرعية المقررة، لا تمت إلى الاقتصاد الإسلامى بصلة، ولا يوصف المذهب الاقتصادى أو النظم الاقتصادية المختلفة بأنها إسلامية إلا بقدر تعبيرها عن نصوص القرآن والسنة والتزامها الطرق الشرعية المقررة"[٣١]. ولعل هذه الفقرة الأخيرة تمهد الطريق لمناقشة القضية الثانية: قضية ضرورة توافر شروط معينة فى الباحث الذى يحاول أن يكشف بشكل كلى أو جزئى عن المذهب الاقتصادى فى الإسلام من خلال أطروحته الفكرية.

يتضح مما سبق وكذلك من منهج البحث ذى الصبغة المذهبية- كما سنرى فيما بعد- أنه لابد من توافر مواصفات معينة فى الباحث أو المفكر الاقتصادى الإسلامى الذى يريد أن يعالج قضية أو أكثر من القضايا المذهبية فى الاقتصاد الإسلامى.

فلا يكفى- كما يرى الكثير من المفكرين- أن يكون الباحث المسلم ملماً بالدراسات الاقتصادية فى الفكر الوضعى، وإنما لابد وأن يضيف إلى معارفه الاقتصادية معرفة جيدة بالأحكام الشرعية التى- على الأقل- لها صلة بالجزئية التى يعالجها فى أطروحته المذهبية، ولكن ليس معنى ذلك أن المفكر الإسلامى لابد وأن تتوافر فيه شروط الفقيه المجتهد، إذ أن مهمته لا تقتضى بالضرورة استفراغ جهده لتحصيل ظن بحكم شرعى[٣٢]، وبالتالى ضرورة توافر شروط الاجتهاد الشرعى . التى يتطلبها علماء أصول الفقه[٣٣] فى الفقيه المجتهد، وإنما مهمته تقتضى استخدام الأحكام الشرعية تلك- سواء الثابتة بالنص أو الثابتة باجتهاد الفقيه الشرعى فى الكشف عن نظرية[٣٤] أو أكثر من نظريات المذهب الاقتصادى فى الإسلام، وبعبارة أخرى فإن المفكر الإسلامى إنما يستخدم فقه الأحكام فى الكشف عن فقه النظريات الاقتصادية فى الإسلام، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان الباحث الاقتصادى الإسلامى لديه

القدرة على فهم واستيعاب مضامين هذه الأحكام الشرعية (الفقهية)، إن عدم تمييز الفرق بين محاولة الكشف عن الحكم الشرعى من جانب الفقيه وبين الكشف عن المذهب الاقتصادى فى الإسلام من جانب المفكر قد أوجد قدراً من الالتباس فى أذهان بعض الكتاب؛ مما جعلهم يناقشون الأحكام الشرعية التى تنظم المعاملات بين الناس على أنها هى المذهب الاقتصادى فى الإسلام، مع أنها فى الواقع لا تخرج عن كونها قائمة مقام القانون المدنى[٣٥] فى المجتمعات العلمانية البحتة.

وبعد فما هو الإطار أو البعد المنهجى الذى على أساسه يضع المفكر الاقتصادى الإسلامى أطروحته الفكرية ذات الصفة المذهبية؟

الواقع أن الباحث كان يمكنه أن يعرض لهذا الإطار المنهجى من خلال استعراضه للمناهج العلمية التى على أساسها صيغت بعض الأعمال الفكرية المعاصرة، ولكن الباحث يريد أن يعطى هذه النقطة بعداً تاريخياً- فقد تكون هناك قواسم مشتركة بين هذه الأطروحات المنهجية قديماً وحديثاً، وبالتالى فقد يعكس الإطار المنهجى الذى سيوصى به الباحث أخيراً قدراً أكبر من الموضوعية.

ولكن المشكلة التى تعرض للباحث إزاء هذا الهدف أن الكتابات المذهبية فى الفكر الاقتصادى الإسلامى تعتبر إلى حد كبير حديثة نسبياً، رغم أن الفكر الاقتصادى القائم على أساس من الدين الصحيح قديم قدم ذلك الدين، ولكن هذه الإسهامات الفكرية لم تظهر فى شكل أبحاث مستقلة ولكن ضمن أبحاث أخرى ذات طبيعة دينية أو فلسفية أو سياسية أو ما شابه ذلك[٣٦].

والفكر الاقتصادى الإسلامى تاريخيًّا لا يخرج عن هذه القاعدة السابقة، فعلى حد علم الباحث لم يعثر على تراث للفكر الاقتصادى الإسلامى بشكل استقلالى منذ عهد النبى ﷺ وإلى ما يقرب من مائتى سنة بعد ذلك.

ولكن الفكر الاقتصادى فى الإسلام ظهرت ملامحه التطبيقية من خلال السياسات الاقتصادية التى أديرت بها شئون الدولة الإسلامية خلال فترة الخلافة الراشدة، وكذلك من خلال التراث الفقهى الضخم- إبان العصر الذهبى للتأليف والتدوين خلال الأربعة قرون الأولى من الهجرة والذى لبى احتياجات الدولة الإسلامية المترامية الأطراف من حيث إيجاد حلول شرعية لجميع مشاكلها بصفة عامة والمشاكل الاقتصادية بصفة خاصة.

ولقد وجد- إلى جانب الكتب الفقهية العامة- كتب فقهية متخصصة فى النواحى المالية والاقتصادية، مثل كتاب الخراج للقاضى أبى يوسف (١١٣-١٨٢هـ) وكتاب الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام (١٥٤-٢٢٤هـ)، وكتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية للقاضى على بن حبيب أبى الحسن الماوردى) (٣٦٤- ٤٥٠هـ) وغير ذلك من الكتب الفقهية المتخصصة فى مجال المالية العامة للدولة الإسلامية.

هذا، ومما ينبغى أن نلفت إليه الانتباه أن هذه الكتب المتخصصة جاءت ثرية بأحكام شرعية ثابتة باجتهاد صحيح. ومن المعروف أن الاجتهاد الصحيح يؤول فى النهاية إلى الكتاب والسنة الصحيحة، ولذلك فإن المجتهد لا يشرع حكماً، وإنما يكشف عن الحكم الشرعى حسب ظنه واعتقاده، ولقد جاءت هذه الأحكام مزيلة بفكر اقتصادى على جانب كبير من الأهمية رغم أنه وجد بشكل عرضى فى تلك الأبحاث الفقهية المتخصصة. ولذلك فإن هذه الكتب الفقهية المتخصصة فى رأى بعض المفكرين لم تعد تمثل فقط المرحلة الفقهية وإنما تجاوزت ذلك إلى مرحلة أخرى تمثل بداية الفقه النظرى للمذهب الاقتصادى فى الإسلام.

يقول د. رفعت العوضى عن هذه الكتب الفقهية المتخصصة فى المالية العامة والاقتصاد "إن هذه الكتب لم تكن تنظر إلى الفقه المالى والاقتصادى فحسب، وإنما كانت بجانب ذلك تمثل خططاً مالية واقتصادية للدولة الإسلامية[٣٧]. هذا، ولقد وقع الاختيار بالنسبة للكتب الفقهية المتخصصة فى المالية العامة على كتاب الخراج للإمام (القاضى) أبى يوسف[٣٨] الذى كان صاحباً للإمام أبى حنيفة النعمان، كما شغل منصب القضاء فى عهد الخليفتين العباسيين الرابع (موسى الهادى بن المهدى) والخامس (هارون الرشيد).

ويرجع سبب الاختيار إلى أن هذا الكتاب يعد- إلى حد كبير- بمثابة بحث اقتصادى فى مجال المالية العامة والتنمية الاقتصادية قام به الإمام الفقيه أبو يوسف بناء على تكليف من الخليفة العباسى هارون الرشيد بعد أن لوحظ وجود تدهور خطير فى إيرادات الدولة الإسلامية. ولسوف نختار مجرد نماذج لما جاء فى هذا الكتاب من فكر اقتصادى ذى صبغة مذهبيه وذلك بغرض استخلاص الإطار المنهجى لهذا الفكر، ونعتقد أن هذا القدر من الكتاب كاف بتحقيق هذا الغرض.

ومن بين المواقف المذهبية العديدة التى حفل بها كتاب الخراج نختار الموقف الذى عالج من خلاله الإمام أبو يوسف موضوع- أو سياسة- الخراج عامة، والخراج المفروض على سواد العراق خاصة. ولقد جاء- فى كتاب الخراج حول هذه النقطة ما يلي:

"قال أبو يوسف رحمة اللّه تعالى عليه: نظرت فى خراج السواد وفى الوجوه التى يجبى عليها وجمعت فى ذلك أهل العلم بالخراج وغيرهم وناظرتهم فيه، فكل قد قال فيه بما لا يحل العمل به، فناظرتهم فيما كان وظف عليهم فى خلافة عمر بن الخطاب- رضى اللّه تعالى عنه- فى خراج الأرض واحتمال أرضهم إذ ذاك لتلك الوظيفة، حتى قال عمر لحذيفة وعثمان بن حنيف -رضى اللّه تعالى عنهم أجمعين-: لعلكما حملتما الأرض مالا تطيق- وكان عثمان عامله إذ ذاك على شط الفرات وحذيفة عامله على ما وراء دجلة من جوخى وما سَقَت، فقال عثمان: حملت الأرض أمراً هى له مطيقة، ولو شئت لأضعفت. وقال حذيفة: وضعت عليها أمراً هى له محتملة وما فيها كثير فضل. وإن أراضيهم كانت تحتمل ذلك الخراج الذى وظف عليها إذ كان صاحبا رسول اللّه ﷺ أخبر بذلك، ولم يأتنا عن أحد من الناس فيه اختلاف. فذكروا أن العامر كان من الأراضين فى ذلك الزمان كثيرا وأن المعطل منها كان يسيراً ووصفوا كثرة الغامر الذى لا يعمل وقلة العامر الذى يعمل، وقالوا: لو أخذنا بمثل ذلك الخراج الذى كان حتى يلزم للغامر المعطل مثل ما يلزم للعامر المعتمل ثم نقوم بعمارة ما هو الساعة غامر ولا نحرثه لَضَعُفْنا عن أداء خراج ما لم نعمله وقلة ذات أيدينا....".

ثم يدلى أبو يوسف برأيه فيقول:

"فرأيت أن وظيفة من الطعام- كيلاً سمى أو دراهم مسماه توضع عليهم مختلفاً- فيه دخل على السلطان وعلى بيت المال وفيه مثل ذلك على أهل الخراج بعضهم من بعض.

"أما وظيفة الطعام، فإن كان رخصاً (وفى رواية رخيصاً) فاحشاً لم يكتف السلطان بالذى وظف عليهم ولم يطب نفساً بالحط عنهم، ولم يقو بذلك الجنود ولم تشحن به الثغور، وإما غلاء فاحشاً لا يطيب السلطان نفساً بترك ما يستفضل أهل الخراج من ذلك، والرخص والغلاء بيد اللّه تعالى لا يقومان على أمر واحد" (الخراج ص ٥١، ٥٢).

ثم يستشهد أبو يوسف رحمه اللّه تعالى بأحاديث كثيرة حول أن السعر بيد اللّه تعالى، ومن بين هذه الأحاديث الكثيرة التى استشهد بها:

قال أبو يوسف: وحدثنى ثابت أبو حمزة اليمانى عن سالم بن أبى الجعد، قال سمعته يقول: قال الناس لرسول اللّه ﷺ: إن السعر قد غلا فسعر لنا سعراً. قال: "إن السعر غلاؤه ورخصه بيد اللّه، وإنى أريد أن ألقى اللّه وليس لأحد عندى مظلمة يطلبنى بها" (الخراج/ ٥٣).

ثم يدلى الإمام أبو يوسف باقتراحه الجديد كما يلى:

"... ولم أجد شيئاً أوفر على بيت المال ولا أعفى لأهل الخراج من التظالم فيما بينهم وحمل بعضهم على بعض، ولا أعفى لهم من عذاب ولاتهم وعما لهم من مقاسمة عادلة خفيفة فيها للسلطان رضا ولأهل الخراج من التظالم فيما بينهم وحمل بعضهم على بعض راحة وفضل..." (الخراج ص ٥٣/٥٤) والذى يمكن أن نستخلصه حتى الآن ما يلى:

١- أن الحكم الفقهى من حيث وجوب العشر أو الخراج لم يتغير إذ لا تزال الوظيفة الواجبة هى وظيفة الخراج.

٢- أن الإمام أبا يوسف قد رأى تغير طريقة الجباية، حيث اقترح خراج المقاسمة بدلاً من خراج الوظيفة.

٣- أنه قد بين بعد أن استمع إلى رأى أصحاب الخراج أن فرض خراج وظيفة على كل عامر وغامر كما فعل عمر بن الخطاب رضى اللّه تعالى عنه لم يعد عادلاً؛ حيث إن الغامر أكثر من العامر.

٤- أنه اقترح أن تكون نسبة المقاسمة نسبة خفيفة عادلة للطرفين.

ومعنى ذلك كله أنه لم يفت بحكم فقهى جديد، بل اتبع سياسة إصلاحية قوامها العدل الذى هو روح المذهب الاقتصادى فى الإسلام، والقاعدة الأساسية التى تقوم عليها شريعة الإسلام، كما سبق أن أشرنا.

ولذلك حينما احتج عليه البعض بعدم اتباع سياسة عمر بن الخطاب رد بما معناه أن جوهر سياسة عمر يتمثل فى تحميل الأرض بما تطيق، وفى هذا الصدد ورد ما يلى:

"قيل لأبى يوسف: لم رأيت أن يقاسم أهل الخراج ما أخرجت الأرض من صنوف الغلات، وما أثمر النخل والشجر والكرم على ما قد وضعته من المقاسمات ولم تردهم إلى ما كان عمر ابن الخطاب رضى اللّه عنه وضعه على

أرضهم ونخلهم وشجرهم، وقد كانوا بذلك راضين وله محتملين، فقال أبو يوسف: إن عمر رضى اللّه عنه رأى الأرض فى ذلك الوقت محتملة لما وضع عليها، ولم يقل حين وضع عليها ما وضع من الخراج أن هذا الخراج لازم لأهل الخراج وحتم عليهم، ولا يجوز لى ولا لمن بعدى من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه، بل كان فيما قال لحذيفة وعثمان حين أتياه بخبر ما كان استعملهما عليه من أرض العراق؛ "لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق" دليل على أنهما لو أخبراه أنها لا تطيق ذلك الذى حملته من أهلها لنقص مما كان جعله عليهم من الخراج وأنه لو كان ما فرضه وجعله على الأرض حتى لا يجوز النقص منه ولا الزيادة فيه ما سألهما عنه من احتمال أهل الأرض أو عجزهم (الخراج ص ٩١).

ثم يذهب الإمام أبو يوسف مدافعاً عن سياسته، بينما أن العبرة بالحفاظ على مبدأ العدل وليس الاستمساك بوسيلة معينة طالما أن الوسيلة المختارة طريقاً إلى العدل وسيلة مشروعة.

يقول الإمام أبو يوسف: "ومما يدل على أن للإمام أن ينقص ويزيد فيما يوظفه من الخراج على أهل الأرض على قدر ما يحتملون.. أن عمر رضى اللّه تعالى عنه جعل على أهل السواد على كل جريب عامر أو غامر قفيزاً ودرهما وعلى الجريب من النخل ثمانية دراهم، وقد قالوا أنه ألغى النخل عوناً لأهل الأرض... ووجه يعلى بن أمية إلى أرض نجران فكتب إليه يأمره أن يقاسم أهل الأرض على الثلث والثلثين مما أخرج اللّه منها من غلة، وأن يقاسم ثمر النخل ما كان منه يسقى سيحاً فللمسلمين الثلثان ولهم الثلث، وما كان يسقى بغرب (وفى رواية بقرب) فلهم الثلثان وللمسلمين الثلث. ففى هذين الفعلين من عمر فى الأرض السواد وفى أرض نجران ما يدل على أن للإمام أن يختار فيجعل على كل أرض من الخراج ما يحتمل ويطيق أهلها." (الخراج ص ٩٢).

ثم يروى الإمام أبو يوسف أثراً عن عمر بن عبد العزيز تدعيماً لما ذهب إليه من أن القاعدة التى تحكم الخراج هى قاعدة العدل فيقول: "كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن أن انظر الأرض ولا تحمل خراباً على عامر ولا عامراً على خراب، وانظر الخراب فإن أطاق شيئاً فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر..." (الخراج ص٩٣).

وهكذا يتضح لنا من هذا النموذج أن المظهر الفكرى غالب على المظهر الفقهى، فنحن أمام أطروحة فكرية تناقش مسأله هى من صميم المذهب الاقتصادى للمجتمع الإسلامى، وهى مسألة الأسس النظرية التى تقوم عليها المالية العامة للدولة، ومن المعروف أن مالية الدولة من القضايا التى تختلف حولها الأيديولوجيات الاقتصادية، وذلك حسب مفهوم العدل فى هذه الأيديولوجيات.

ومن الواضح أن الإطار المنهجى الذى استعان به الإمام أبو يوسف فى توضيح وجهة نظره اعتمدت على:-

أ- فهم دقيق وعميق للكتاب والسنة.

ب- معرفة فقهية واسعة.

جـ- أنه استخدم أكثر من نص شرعى وفقهى لتوضيح نظريته التى أوصى بها أمير المؤمنين هارون الرشيد.

أما فيما يتعلق بالأطروحات الفكرية المعاصرة ذات الصفة المذهبية التى يمكن أن تساعدنا فى استبيان البعد المنهجى للفكر الاقتصادى فى الإسلام فقد وقع الاختيار على كتاب "اقتصادنا" للأستاذ محمد باقر الصدر، وذلك لأنه من الكتابات الفكرية والجادة التى لاقت القبول من الكثيرين من المفكرين المعاصرين حتى ليكاد يكون- قاسماً مشتركاً- من حيث المرجعية فى كثير من الأبحاث الاقتصادية فى الإسلام.

هذا، والخطوط العريضة للإطار المنهجى الذى استخدمه باقر الصدر فى دراسته للكشف عن المذهب الاقتصادى فى الإسلام يمكن تلخيصها فيما يلى:

أ- أنه ينطلق من مقولة أن القانون المدنى أو الأحكام الشرعية إنما تمثل بناء فوقيًّا بالنسبة للمذهب الاقتصادى بصفة عامة، وأنه طالما أن ملامح هذا المذهب غير واضحة ولا محددة، فإنه من الممكن من خلال دراسة هذه القوانين المدنية اكتشاف هذا المذهب وتحديد ملامحه (اقتصادنا ٣٤٦-٣٤٨). فهو يقول:

"وبهذا يتعين على عملية الاكتشاف أن نسلك طريقاً معاكساً للطريق الذى سلكته عملية التكوين، فتبدأ من البناء العلوى إلى القاعدة، وتنطلق من جميع الآثار وتنسيقها إلى الظفر بصورة محددة للمذهب (الاقتصادى). (اقتصادنا ص ٣٤٨)".

"وهذا تماماً هو موقفنا فى عملية الاكتشاف التى نمارسها من الاقتصاد الإسلامى، أو من جزء كبير منه بتعبير أصح؛ لأن بعض جوانب المذهب الاقتصادى فى الإسلام وإن كان

بالإمكان استنباطها مباشرة من النصوص، ولكن هناك من النظريات والأفكار الأساسية التى يتكون منها المذهب الاقتصادى ليس من الميسور الحصول عليها من النصوص مباشرة، وإنما يتعين الحصول عليها بطريق غير مباشر، أى على أساس اللبنات الفوقية فى الصرح الإسلامى وعلى هدى الأحكام التى نظم بها الإسلام العقود والحقوق" (اقتصادنا ص ٣٤٨).

ب- أن كل مفردة من مفردات مجموعة الأحكام المستخدمة فى الكشف عن المذهب الاقتصادى في الإسلام لابد وأن تكون صحيحة شرعاً، إما لكونها ثابتة بالنص أو نتيجة لاجتهاد صحيح. (ص ٣٥٨- ٣٧١ من اقتصادنا).

جـ- أن مجموعة الأحكام الشرعية المستخدمة لابد وأن تكون منسجمة مع بعضها البعض فى مدلولاتها النظرية. فهو يقول: "فنحن نؤمن بأن واقع التشريع الإسلامى فى المجالات الاقتصادية ليس مرتجلاً ولا وليد نظريات متفاصلة، ومنعزلة بعضها عن بعض، بل إن التشريع الإسلامى فى تلك المجالات موحد ورصيد مشترك من المفاهيم وينبع من نظريات الإسلام وعمومياته فى شئون الحياة الاقتصادية" (اقتصادنا ص ٣٧٤).

د- أنه باستثناء الأحكام النصية القطعية الدلالة فإن الأحكام الشرعية الأخرى الداخلة فى مجموعة الأحكام المستخدمة فى الكشف عن المذهب الاقتصادى للإسلام تمثل نتاجاً لعمليات اجتهادية صحيحة قام بها أكثر من مجتهد، فالأستاذ باقر الصدر يعتقد- والباحث يتفق معه- أنه لا يمكن لأى مجتهد مهما توافرت فيه شروط الاجتهاد أن ينتج مجموعة أحكام متسقة منسجمة مع بعضها وتساعد فى الكشف عن المذهب الاقتصادى فى الإسلام، فهو يتساءل قائلاً:

"هل من الضرورة أن يعكس لنا اجتهاد كل واحد من المجتهدين- بما يضم من أحكام- مذهباً اقتصادياً كاملاً، وأسساً موحدة منسجمة مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها؟... ونجيب على هذا السؤال بالنفى، لأن الاجتهاد الذى يقوم على أساسه استنتاج تلك الأحكام معرض للخطأ، وما دام الأمر كذلك فمن الجائز أن يضم اجتهاد المجتهد عنصراً تشريعيًّا غريباً على واقع الإسلام، قد أخطأ المجتهد فى استنتاجه، أو فقد عنصراً شريعيًّا اسلاميًّا لم يوفق المجتهد للظفر به فى النصوص التى مارسها، وقد تصبح مجموعة الأحكام التى أدى إليها اجتهاده متناقضة فى

أسسها لسبب هذا أو ذاك، ويتعذر عندئذ الوصول إلى رصيد نظرى كامل... وتفسير مذهب شامل يضعها جميعاً فى إطار واحد" (اقتصادنا ص٣٧٤).

ومعنى ذلك أن احتمالات الخطأ والمخالفات لواقع الشريعة واردة فى جميع أعمال المجتهدين، ولكن فى نفس الوقت فإن احتمالات الصواب واردة أيضاً فى أعمالهم، ومعنى ذلك أنه إذا أخطأ أحدهم فى استنباط الحكم الشرعى لمسألة ما فإن مجتهد آخر أو أكثر سوف يصيب الحق فيها، إذ لا يمكن تصور الخطأ من جميع المجتهدين فى مسألة ما، فقد قال ﷺ: "لا تجتمع أمتى على خطأ"، وقوله ﷺ: "إن اللـه لا يجمع أمتى أو قال أمة محمد على ضلالة" (محمد أنيس عبادة- مرجع سابق ص ٨٠).

يقول باقر الصدر عن هذه المجموعة من الأحكام بأنها "مجموعة ملفقة من اجتهادات عديدة يتوفر فيها الانسجام.. وأقل ما يقال فى تلك المجموعة أنها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصدق فى تصوير واقع التشريع الإسلامى، وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أى صورة أخرى من الصور الكثيرة التى يزخر بها الصعيد الفقهى الاجتهادى. وهى بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية، لأنها تعبر عن اجتهادات إسلامية مشروعة" (اقتصادنا ص ٣٧٧).

هذا، وعلى أساس من هذه الخطوط العريضة قام باقر الصدر بمحاولته فى الكشف عن بعض نظريات المذهب الاقتصادى فى الإسلام مثل نظرية التوزيع فيما قبل الإنتاج، حيث استعان ببعض نصوص من السنة الصحيحة، ثم خليط من الأحكام الفقهية بعضها من فقه الشيعة، وبعضها من فقه الأحناف وبعضها من فقه الحنابلة، ثم بعد إمكان النظر فيها صاغ الأساس النظرى لنظرية توزيع ما قبل الإنتاج فى الإسلام مقارنة بالنظرية الماركسية والرأسمالية (اقتصادنا ص ٤٧١-٤٩٨).

خاتمة:

وهكذا ففى نهاية هذا البحث يمكن أن نستنتج ما يلى:

١- أنه عند مقارنة الإطار المنهجى كما ظهر من النموذج الذى اخترناه من كتاب الخراج للقاضى أبى يوسف بالإطار المنهجى كما عرضه الأستاذ باقر الصدر فى كتابه "اقتصادنا" فقد يمكننا الإشارة إلى بعض القواسم المشتركة بين الفكرين، فمن ناحية يمكن القول أن كلا الفكرين قد تجاوز مرحلة الغرض الفقهى

إلى مرحلة الأساس المذهبي التي تمثل الأحكام الشرعية مجرد إشعاعات له.

ومن ناحية أخرى، فقد استعان كل منهما فى الوصول إلى هدفه باستخدام العديد من الاتجاهات أو الأحكام الشرعية المتناسقة والمنسجمة مع بعضها، أما بالنسبة لباقر الصدر فالأمر فى هذا الشأن فى منتهى الوضوح، وأما بالنسبة للإمام أبى يوسف، فقد استخدم بعض الأحاديث الصحيحة، وكذلك اجتهادات أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بالنسبة لسياسة الخراج حيث وظف مرة خراج المقاسمة (على أرض نجران) ومرة خراج الوظيفة على أرض السواد، ولكن المبدأ المطبق كان واحداً فى كلتا الطريقتين، وهو ألا يحمل الأرض فوق طاقتها، بهدف توفير العدل، بمعنى حق أصحاب الخراج فى الحصول على نصيب عادل فيه رضىً لهم دون إجحاف بحق بيت المال فى نفس الوقت. إضافة إلى ذلك، فقد استأنس باجتهادات وتوجيهات أمير المؤمنين عمر ابن عبد العزيز فى هذا الشأن أيضاً.

٢- أن هناك حاجة ماسة بالنسبة للمفكر الاقتصادى المذهبى إلى أن يكون ملماً وقادراً على فهم ذلك التراث الفقهى على الأقل فيما يتعلق بأطروحته الفكرية، وأما إلمامه بالدراسات الاقتصادية فهو أمر مفترض فيه، فالإلمام بمثل هذه الدراسات الفكرية الوضعية عملية تثرى الفكر الاقتصادى الإسلامى، ولعل هذا يكون من باب الدعوة إلى الإسلام من حيث أن هذه الدراسات الإسلامية المقارنة إنما توضح مدى تفوق الإسلام فى كل شأن من شئونه مقارنة بغيره ليس فى عيون المسلمين- فتلك مسألة مفروغ منها- وإنما فى عيون الآخرين.



الهـوامـش

١- يقول د. محمد عبد المنعم خميس تعليقاً على هذا الحال وتحفيزاً للعلماء على العودة إلى المنهج الإسلامى... وهذا (الوضع) يفرض بالضرورة على علمائنا أن يقتربوا من منهج الإسلام خصوصاً بعد أن ابتعد أغلبهم عنه لفترات كانوا فيها مشغولين بدراساتهم وتعايشهم فى أوساط غير مسلمة أبعدتهم عن منهج الإسلام فى كل ما يمارسونه من أعمال فى إطار المناهج العصرية التى تأثروا بها.. وهى لا تتفق مع منهج الإسلام علماً وتطبيقا "راجع د. محمد عبد المنعم خميس، مبادئ الفكر الإدارى فى الإسلام، مؤتمر ندوة الإدارة فى الإسلام، مركز صالح عبد الله كامل- جامعة الأزهر ١٩٩٠ ص ١٠.

٢- جاء فى المصباح المنير "أن الفكر – بكسر الفاء- هو تردد القلب بالنظر والتقدير بطلب المعانى، والفكر يعنى أيضاً ترتيب أمور فى الذهن يتوصل بها إلى المطلوب.

٣- محمد عبد المنعم خميس، مرجع سابق، اقتباساً من الفكر الإدارى الإسلامى المقارن، د. محمد عبد الهادى ص ٥٧.

٤- نسبة إلى العقيدة.

٥- دكتور عبد الرحمن يسرى، دراسات فى علم الاقتصاد الإسلامى، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ١٧.

٦- يشير إلى المدارس: الكلاسيكية، النيوكلاسيكية، التاريخية، الكينزية والحديثة.

٧- د. عبد الرحمن يسرى، مرجع سابق، ص ١٧.

٨- ولك كإشارات كينز أنه فى حالة الكساد فإن سعر الفائدة يميل -أو ينبغى أن يميل- إلى الانخفاض.

٩- دكتور عبد الرحمن يسرى، مرجع سابق، ص ١٥.

١٠- ما يقصده الباحث بالمجتمع العلمانى ذلك المجتمع الذى يعتمد فى جميع نظمه على مبدأ فصل الدين عن واقع الحياة حتى وإن كان أفراده مسلمين.

١١- الأستاذ يوسف كمال، الإصلاح الاقتصادى، رؤية إسلامية، دار الهداية، طبعة ١٩٩٢، ص ٩-١٠.

١٢- رواه أحمد والبيهقى، النظام، الإمام الحافظ المفسر المؤرخ عماد الدين أبا الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، جـ٢، دار الغد العربى، ١٩٩١ القاهرة، ص ٥٠.

١٣- انظر تفاصيل هـذه المناقشات الفكرية فـى، د. محمد أحمد صقر، الاقتصاد الإسلامى مفاهيم ومرتكزات، بحث منشور فى مجلة الاقتصاد الإسلامى، بحوث مختارة من أبحاث المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى بجامعة الملك عبد العزيز آل سعود، المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامة، جـ١ ١٩٨٠، ص ٢٥-٥٠.

١٤- المرجع السابق، ص٤٠ نقلا عن Arther Smithies, Economics and Public Policy, Brooking Lectures. 1954, p. 2.

١٥- المرجع السابق، الصفحة .

١٦- حسين عمر، الرفاهة الاقتصادية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٠٨.

١٧- المرجع السابق، ص ١٠٩.

١٨- المرجع السابق ص ١١٠-١١١.

١٩- د. محمد أحمد صقر، مرجع سابق، ص ٤١.

٢٠- الأيديولوجية والمذهبية من التعبيرات المترادفة.

٢١- يقول الله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى﴾ سورة النحل/ الآية ٩٢، ويقول الله تعالى: ﴿وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى﴾ سورة الأنعام/ الآية ١٥٢، ويقول الله تعالى: ﴿ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾، سورة المائدة/ الآية ٨، وغير ذلك من الآيات.

٢٢- أريك روك، تاريخ الفكر الاقتصادى، ترجمة د. راشد البراوى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، ص ٩٤- ١١٢.

٢٣- يعتبر سير وليم بتى فى رأى الكثيرين هو مؤسس علم الاقتصاد السياسى الذى مهد الطريق للفكر الكلاسيكى فيما بعد.

٢٤- مثل تفسير الجلالين، توزيع دار الحديث، القاهرة ص ٧٢٣، وتفسير القرآن العظيم للإمام الجليل الحافظ عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، مكتبة التراث.

٢٥- تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق ص ٣١٤، الجزء الرابع.

٢٦- الأستاذ محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار الكتاب اللبنانى- المصرى بيروت، القاهرة ط٢ ١٩٧٧، ص ٣٤١.

٢٧- فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، دار القلم، بدون تاريخ، ص ٢١٣ نقلاً عن أبي الأعلى المودودي، الربا.

٢٨- شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلام، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ط١، ١٩٨٠ ص ٧٩.

٢٩- تستخدم تعبير "نظرية" للتعبير عن الفهم البشري لنص شرعي ظني الدلالة.

٣٠- شعبان فهمي عبد العزيز، رأس المال في المذهب الاقتصادي للإسلام- دراسة مقارنة اتحاد البنوك الإسلامية.

٣١- راجع د. شوقي الفنجري، مرجع سابق، ص ٨٠، وكذلك د. رفعت العوضي تاريخ الاقتصاد الإسلامي، دراسة الإطار الإجمالي، ١٩٩٠، ص ٧.

٣٢- د. محمد أنيس عبادة، واخر، مدخل التشريع الإسلامي، الجزء الأول دار الطباعة المحمدية، ص ١٨٣، ١٩٦٦.

٣٣- راجع تفاصيل هذه الشروط على سبيل المثال في:

د. محمد زكي عبد البر، تقنين اصول الفقه، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص ٢٤٧-٢٤٨.

د. محمد أنيس عبادة وآخر، مرجع سابق ص ٨٣-٨٤.

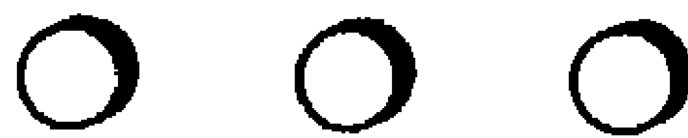
٣٤- باقر الصدر، اقتصادنا، مرجع سابق ص ٣٤٦-٣٤٩.

٣٥- باقر الصدر، اقتصادنا، مرجع سابق ص ٣٤٢، وكذلك مدخل التشريع الإسلامي، مرجع سابق ص ١١.

٣٦- د. أحمد العسال، د. فتحي عبد الكريم، النظام الاقتصادي في الإسلام، مكتبة وهبه، د، ١٩٨٠، كذلك د. محمد حلمي مراد، أصول الاقتصاد جـ١، مطبعة نهضة مصر، ١٩٦١، ص ٥٩-٦٠.

٣٧- رفعت العوضي، مرجع سابق ص ٣٨.

٣٨- القاضي أبو يوسف: هو يعقوب بن حبيب بن سعد ولد في ١١٣هـ وتوفي ١٨٢هـ وكني باسم ابنه يوسف الذي تولى القضاء بعد أبيه، راجع البداية والنهاية للمؤرخ والمفسر ابن كثير، طباعة دار الغد العربي، القاهرة، جـ٥ ص ٦٩٢.



المــراجــع

أ- فى القرآن الكريم وتفسيره والحديث:

١- القرآن الكريم.

٢- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (الإمام)، تفسير القرآن العظيم، مكتبة التراث، القاهرة.

٣- جلال الدين المحلى، جلال الدين السيوطى (تفسير الجلالين)، توزيع دار الحديث، القاهرة.

٤- مسلم بن حجاج (الإمام)، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

ب- كتب فى التراث:

١- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الغد العربى، القاهرة، ١٩٩٣.

٢- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (الإمام) الخراج، المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة، الطبعة الرابعة ١٣٩٢هـ.

جـ- مراجع أخرى :

١- أحمد عبد الرحمن يسرى "دكتور"، دراسات فى علم الاقتصاد الإسلامى، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٨٨.

٢- الفنجرى، محمد شوقى "دكتور"، المذهب الاقتصادى فى الإسلام، بحوث مختارة من أبحاث المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى، جامعة الملك عبد العزيز المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى، ١٩٨٠.

٣- العسال، أحمد "دكتور"، عبد الكريم، فتحى "دكتور"، النظام الاقتصادى فى الإسلام، مكتبة وهبة، ١٩٨٠.

٤- العوضى، رفعت السيد "دكتور" تاريخ الاقتصاد الإسلامى، دراسة فى الإطار الإجمالى، ١٩٩٠.

٥- باقر الصدر، محمد، اقتصادنا، دار الكتاب اللبنانى / دار الكتاب المصرى بيروت، القاهرة، طبعة ٢، ١٩٧٧.

٦- حميس، محمد عبد المنعم، "دكتور"، مبادئ الفكر الإدارى فى الإسلام، ندوة الإدارة فى الإسلام، جامعة الأزهر / مركز صالح عبد الله كامل، ١٩٩٠.

٧- بول، اريك، تاريخ الفكر الاقتصادى، ترجمة دكتور راشد البراوى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر.

٨- صقر، محمد أحمد" دكتور"، الاقتصاد الإسلامى، مفاهيم ومرتكزات، بحوث مختارة من أبحاث المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى، جامعة الملك عبد العزيز / المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى، ١٩٨٠.

٩- عبادة، محمد أنيس، الشيخ، مدخل التشريع الإسلامى، دارالطباعة المحمدية، ١٩٧٠.

١٠- عبد البر، محمد زكى "دكتور"، تقنين أصول الفقه، مكتبة التراث، القاهرة ١٩٨٩.

١١- عبد العزيز، شعبان فهمى، رأس المال فى المذهب الاقتصادى للإسلام، دراسة مقارنة، اتحاد البنوك الإسلامية.

١٢- عثمان، فتحى، الفكر الإسلامى والتطور، دار القلم، القاهرة.

١٣- عمر، حسين "دكتور" الرفاهة الاقتصادية، مكتبة القاهرة الحديثة.

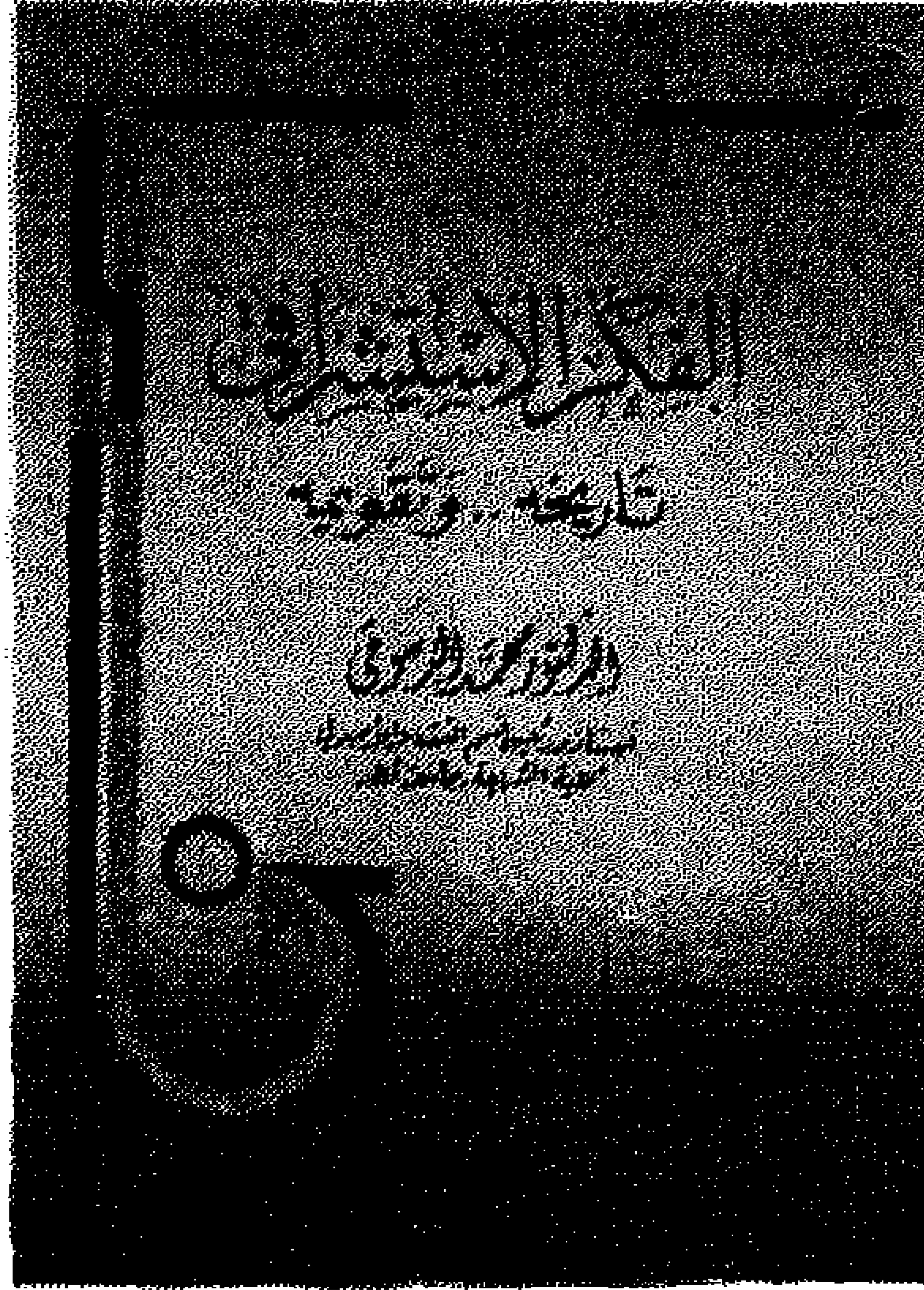
١٤- كمال، يوسف محمد، الإصلاح الاقتصادى، رؤية إسلامية، دار الهداية، ١٩٩٢.

١٥- مراد، محمد حلمى "دكتور"، أصول علم الاقتصاد، مطبعة نهضة مصر ١٩٦١.



الفكر الاستشراقى تاريخه وتقويمه

د. محمد الدسوقى



الإسلام كان ولا زال هدفاً للمغرضين الذين يريدون النيل منه، وإطفاء نور الله.

والدراسة التى بين أيدينا تكشف لنا عن العداء الشديد الذى يكنه المستشرقون للإسلام، وتكشف عن تعصبهم وتحاملهم الممقوت.

تتبع الدراسة تاريخ الاستشراق من بداياته إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وتضع بين أيدينا صورة الإسلام كما يراها المستشرقون، وتبين لنا رؤيتهم لقضايا الإسلام: الألوهية والرسول والقرآن والسنة النبوية والفقه الإسلامى، وتقوم بتقويم هذه الرؤية، وتفنيد مزاعم المستشرقين بالقرائن العلمية، والمنطق البعيد عن التعصب والتعميم.



منهج محمد عبده في دراسة العقيدة

د. منى أحمد أبو زيد(*)

تعد محاولة محمد عبده لوضع منهج جديد لدراسة العقيدة، إحدى محاولاته التجديدية لتدعيم مشروعه الحضارى، هذا المشروع القائم على الإصلاح والتجديد فى كافة مجالات الحياة، سواء أكانت مجالات فكرية أو عملية.

وكان الإصلاح الدينى القائم على إصلاح منهج دراسة العقيدة من أهم مشاغله، وتركز هذا الإصلاح فى تجديد ما أسماه علم التوحيد، هذا العلم الذى عرف فى تاريخ الفكر الإسلامى باسم علم الكلام، أو علم العقائد، وقد أطلق عليه محمد عبده عدة مسميات.

وأعتقد أن معرفتنا لهذا الجانب من الجوانب الإصلاحية عند الإمام محمد عبده له فائدة من شقين، الشق الأول : معرفة أحد الجوانب المضيئة فى حياتنا الفكرية السابقة، ومحاولة تَمَثُّلِهَا، والشق الثانى: الاستفادة من منهجه فى تطوير حياتنا الفكرية الحالية.

وهو ما يشير إليه أستاذنا الدكتور عاطف العراقى قائلاً: "من يطلع على العديد من الكتب والرسائل والمقالات التى تركها لنا الإمام محمد عبده، يدرك تمام الإدراك أننا فى عالمنا العربى فى أمس الحاجة - وحتى فى أيامنا الحالية- إلى الاستفادة من آرائه، ومن الفتاوى التى أصدرها، ومن تمسكه بتأويل النص الدينى حتى يتفق وروح العصر، أى متطلبات الأيام التى نعيشها"(1).

ولهذه الأهمية، كان اختيارنا لهذا الجانب عنده، جانب علوم العقيدة،

(*) أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية - جامعة حلوان.

لدراستها، ومعرفة موقفه منها، وكيفية تجديدها.

أولاً : تعريفه لعلم العقيدة :

يحدد محمد عبده ثلاثة تعريفات لعلم العقيدة، فيرى أنه يسمى "علم التوحيد" وهو من العلوم الإسلامية، وسُمي بهذا الاسم لأن موضوعاته لها علاقة بالدين الإسلامي كالفقه وأصوله، فهو علم يبحث عن وجود الله تعالى، وما يجب أن نثبت له من صفات، وما يجب أن ينفى عنه وعن الرسل؛ فهو "علم إسلامي يُبْحث فيه عن وجوده تعالى وصفاته الكمالية"[٢]. ويرى أن هذا العلم هو أساس المعرفة الدينية؛ لأن: "أساس الدين معرفة اللّه.. وهو التوحيد، ولأن الواجب لا يتعدد كما عُرف في الإلهيات والكلام"[٣].

وقد يسمى هذا العلم أيضاً: "علم الكلام"، لعدة اعتبارات، منها: أن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين علمائه كانت كلام اللّه المتلو، هل هو حادث أم قديم؟، أو لأنه علم قد بنى على الدليل العقلي الذي يعتمد عليه كل متكلم، ولا يرجع إلى النصوص الدينية إلا بعدما يقرر أصول قواعده بالعقل أولاً، فهو "أحكام لتأييد القواعد الدينية بالأدلة العقلية القطعية"[٤]، أو لأنه علم يعتمد على طرق استدلال أشبه بالمنطق[٥].

كما يفسر محمد عبده سبب تسمية هذا العلم بعلم العقائد؛ لأنه يقوم على بيان ما جاء به الأنبياء، وهذا العلم إن كان قد وُجد له شبيه في الديانات السابقة، إلا أن هناك فرق بينه وبين أي علم عقائدي آخر، هذا الفرق أساسه اعتماد هذا العلم الإسلامي على العقل أكثر من نظائره في الأديان الأخرى، وذلك بناء على دعوة القرآن إلى النظر والتفكر، فلأول مرة يتآخى العقل والدين في كتاب مقدس.

فكان مقصود علم العقيدة ووظيفته الأساسية -منذ نشأته- هو تأكيد العقائد الدينية باستخدام الحجج العقلية، وهذا ما هدف إليه الشيخ الإمام محمد عبده، وسعى إلى تطبيقه في عصره، مع الملاءمة بين مجال الفكر والعقيدة، ومجال العمل.

إلا أن محمد عبده يعيب على هذا العلم الحالة التي وصل إليها من تأخر وسوء، سواء في عصره، أو قبل عصره؛ لذا وجه عنايته إلى إصلاح هذا العلم عن طريق بحثه بمنهج جديد يهدف إلى إزالة ما لَحِق به من أوجه نقص وفساد.

وقد وضع محمد عبده لتحقيق هذا الهدف عدة مؤلفات، من أهمها: "رسالة التوحيد"، و"رسالة الواردات"، و"ح

شية على شرح الدوانى للعقائد العضدية"، إلى جانب عدة مقالات، منها: "الإسلام والمدنية والنصرانية"، ومقالة: "فى الرد على هانوتو"، وردوده على "فرح أنطون"، بالإضافة إلى ما سجله من أراء خلال تفسيراته لبعض الآيات القرآنية، وحاول من خلال هذه المؤلفات والمقالات رصد نقاط الضعف التى أدت إلى تخلف هذا العلم، ثم وضع تصوراً لمنهج جديد يحقق الفائدة المرجوة من هذا العلم عن طريق خطوات معينة.

ويشير أستاذنا الدكتور عاطف العراقى إلى أبعاد هذا المنهج الإصلاحى بقوله: "إن محمد عبده كان صاحب نظرة تجديدية.. إن النظرة التجديدية لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلاً، ولا تقوم أيضاً على الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أية محاولة لتأويله وتطويره، بل إن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث وبحيث يكون متفقاً مع العصر الذى نعيش فيه، فالتجديد إذن هو إعادة بناء، ولا يعد التجديد تمسكاً بالبناء القديم كما هو وبصورته التقليدية، كما لا يحمل فى طياته هدماً أو رفضاً مطلقاً للتراث(٦).

ولذا سيكون عرضنا لهذا المنهج من جانبين:

جانب نقدى : وفيه نعرض لأوجه النقد التى وجهها محمد عبده إلى هذا العلم، وذلك عن طريق رصده لنواحى النقص والقصور عند السابقين والمعاصرين.

وجانب إيجابى: نحدد فيه خطواته العملية لتقديم منهج جديد لدراسة قضايا علم الكلام دراسة جديدة يتجنب فيها أسباب النقص، ويلائم فيها بين تصوره لهذا العلم وما يحتاج إليه هذا العصر من هذا العلم الإسلامى.

ثانيا: نقده للمنهج القديم لعلم العقيدة:

يحدد محمد عبده هدف علم العقيدة، أو علم التوحيد بأنه يخدم العقائد الدينية بأن يثبت معرفة اللّه بصفاته الواجب ثبوتها له، وتنزيهه عما يستحيل اتصافه به، والتصديق برسله على وجه اليقين، وقد استخدم هذا العلم لخدمة فئتين: فئة المسلمين، وذلك عن طريق تقريب المفاهيم الدينية إليهم وتدعيمها بالعقل؛ وفئة المخالفين من الأديان الأخرى أو الملحدين عن طريق جدالهم حول أحقية هذا العلم، فيرى أن "علم الكلام المقصود منه" إنما هو تحصيل اليقين بمسائله... ودفع شبه الملحدين الذين ينكرون ثبوت شئ منها(٧).

وإذا كان محمد عبده لم يأت بجديد يخالف فيه ما كان معروفاً عند السابقين من تعريف هذا العلم أو تحديد وظائفه، إلا أن الجديد الذى أتى به فى هذا المجال هو استخدامه أسلوب التقييم التاريخى لتحليل أسباب الخلاف الذى نشأ بين المتكلمين وغيرهم، وأدى إلى جمود هذا العلم، وعدم تحقيق الفائدة المرجوة منه.

١- تفسيره لأسباب ظهور الفرق والخلافات:

يذهب الشيخ الإمام محمد عبده إلى أن الخلاف الذى ظهر بين الفرق العقائدية بعضها البعض، قد أدى إلى تفتيت الوحدة الفكرية للأمة الإسلامية، وانقسامها إلى فرق عديدة، حاولت كل فرقة الدفاع عن آرائها باستخدم علم الكلام، فأدى هذا إلى التفرقة والاختلاف، وليس إلى الوحدة والاتفاق، كما أدى ادعاء كل فرقة بأنها الفرقة الناجية، إلى محاولة تكفير غيرها من الفِرَق.

غير أن محمد عبده يحصر أوجه الخلاف بينهم، ويحدده بأنه: خلاف "فى فروع الأحكام، لا فى أصول العقائد"(٨)، ويحدد أسباب هذا الخلاف، ويبرز وجوده لعوامل منها:

أ- أسباب سياسية:

كانت أولى القضايا التى سببت خلافاً بين المسلمين هى مسألة الخلافة، أو من هو أحق بالخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ، وانقسم المسلمون إلى فرق حاولت كل فرقة تأييد رأيها بالأدلة الشرعية والعقلية، وهذه القضية قد أدخلها المتنازعون إلى مجال العقائد، على الرغم من أنها -فيما يعتقد محمد عبده- تعدو كونها مسألة سياسية لا علاقة لها بالعقيدة(٩).

ب- أسباب كلامية:

وظهر بناء على هذا الخلاف مسألة مرتكب الكبيرة التى اختلف فيها "واصل بن عطاء" مع أستاذه "الحسن البصرى" واعتزله، ثم ظهرت مسألة خلق القرآن، وهى القضية التى أدت إلى ظهور خلافات كبيرة، وانقسم العلماء بشأنها إلى فريقين: أحدهما قال بخلق القرآن، والآخر قال بأزليته، وانتصر للرأى الأول فريق المعتزلة، وأيدهم بعض الخلفاء العباسيين، وصرح بالرأى الآخر فريق من المتمسكين بظاهر الكتاب والسنة.

جـ- أسباب فلسفية:

أما أهم القضايا التى يعتقد محمد عبده أنها أدت إلى الفُرْقة بين المسلمين، فهى التى دارت حول مسألة اختيار الإنسان واستقلاله بإرادته وافعاله

الاختيارية[١٠]، وانقسم المتكلمون إلى: قائلين بالحرية المطلقة، أو قائلين بالجبر المطلق، أو محاولين التوسط بين الطرفين.

هذا بالإضافة إلى عوامل ذاتية، وأخرى خارجية، ساعدت على هذا التشعب والاختلاف، فمن العوامل الذاتية: أن القرآن فى بعض مواضعه يقدم صفات الذات الإلهية على الصعيد شبه الإنسانى، كمحاولة لتقريب الذات الإلهية المتعالية من الفهم الإنسانى[١١].

وهذه القضية- وإن كانت قد فهمت بصورتها الحقيقية فى بداية الإسلام، حيث كان الرسول ﷺ المرجع لتصحيح الأفهام، إلا أنه فى القرون التالية بعد انقسام المسلمين إلى فرق، عملت كل فرقة على تعزيز موقفها بتأويل القرآن على النحو الذى يحلو لها، فذهب بعضهم إلى التنزيه المطلق، وذهب البعض الآخر إلى التشبيه والتجسيم، وشمل الخلاف البحث فى إثبات الصفات للذات الإلهية أو نفيها عنها، واختلفوا فى تقدير سلطة العقل فى معرفة الأحكام الدينية.

هذا عن العامل الذاتى، أما العامل الخارجى للاختلاف، فكان مصدره دخول بعض الشعوب الأعجمية إلى الإسلام، ومحاولتهم المزج بين عقائدهم القديمة، وعقائد الإسلام، مما أدى إلى ظهور التشيع والاختلاف.

٢- الأثر السيئ لظهور الفرق العقائدية:

يعتقد محمد عبده أنه بسبب ظهور هذه الاختلافات بين المسلمين، وتفرقهم إلى فرق، تحول علم العقائد الذى كان هدفه توحيد المسلمين إلى علم استخدمه كل فريق للدفاع عن آرائه، فقضوا بذلك على ما لهذا العلم من فائدة، فانحرف الطريق بسالكيه ولم يعد بين الناظرين إلا تحاوراً فى الألفاظ وتناظراً فى الأساليب، ومن ثمة انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين[١٢].

وبهذا ابتعد أصحاب هذا العلم عن الوظيفة التى هدف إليها، وهى التوحيد فى فهم العقائد، وكان من أهم ما ترتب على هذا الاختلاف ظهور أمرين:

الأول : أن أصحاب هذه الفرق من المسلمين لم يستطيعوا فهم الشريعة، وبالتالى صعب عليهم العمل بأصولها، وكان نتيجة هذا أن حل الجمود بهم، وتمزق نظام الأمة، واتجه المسلمون إلى مصادر أخرى يلتمسون فيها حماية حقوقهم[١٣]، فلجأ بعض الصوفية إلى نظريات غريبة، واستمد الفلاسفة إثبات عقائدهم من الفلسفة اليونانية، وحاول المتكلمون مزج علمهم بالعلوم الفلسفية.

أما الأمر الثاني: فهو انصراف كل فريق منهم إلى تكفير غيره من الفرق، واعتبار أن فرقته هي الفرقة الناجية، معتمدين في ذلك على أحد الأحاديث النبوية في قوله ﷺ: "ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة"(١٤).

ويتعجب محمد عبده من اعتماد كل الفرق الكلامية على هذا الحديث، وإدعاء كل منها أنها هي الفرقة الناجية، ولا يرى وجهاً لتفسيق المخالف، والحكم عليه بأنه في النار(١٥).

ثم استمر هذا الخلاف فيما بعد عند اللاحقين عندما تفرغوا للبحث في أمر هذه الخلافات، ووضع الشروح والتلخيصات للآراء المتشعبة للفرق المختلفة، بما تضمنتها من تشييع واختلاف وتكفير، دون محاولة تطهير هذا العلم مما لحقه من قصور، أو تدعيمه بالدعائم الأصلية التي أرساها خلفاؤه الأوائل.

ومن هنا... كانت دعوة محمد عبده إلى "نبذ هذا الخلاف، وتحرير هذا العلم من أسر التقليد، والرجوع به إلى ينابيعه الصافية، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الاختلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى"(١٦)، إن الشيخ محمد عبده يريد للباحث في عقائد الدين الإسلامي أن لا يتكلف له أموراً ليست منه، ولا ضرورية له، وإذا رأى غيره صنع ذلك فليتبرأ منه، فإن سبقه الزماني ليس مبرراً لضرورة التزامه برأيه ومهاجمة ما يخالفه، فعلم العقيدة هو علم قد أسس منذ بدايته "على قواعد من الكتاب المبين، ثم عبث به في نهاية أمره أيدي المفرقين حتى خرجوا به عن قصده، وبعدوا به عن حده(١٧).

هذا هو الجانب الذي يرفضه محمد عبده من التصور القديم لعلم العقيدة، وهو الجانب القائم على التفرقة والاختلاف، وتفتيت الوحدة الفكرية للإسلام، ويستبدل بهذا التصور تصوراً آخر هو التصور الواحد الذي اشترك فيه كافة المسلمين في عصر النبي ﷺ، والعصور القليلة التالية عليه، ويرى أن الإصلاح يكون برجوع "الإسلام إلى ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه قبل حدوث البدع والمذاهب"(١٨).

ولكن كيف يمكن الرجوع بالعقيدة إلى الصورة التي كانت عليها أيام الرسول ﷺ؟.

يحددها محمد عبده بأن يكون "بأخذ المرء طريق التحقيق في تأسيس العقيدة في هذا الطريق".

ثالثاً: أسس المنهج الجديد لعلم العقيدة:

لكى يحقق محمد عبده تصوره المنشود لعلم العقيدة، وهو التصور الذى كان عليه أيام الرسول ﷺ والتاليين عليه، وهو علم الوحدة والتوحيد، لا علم الفرقة والاختلاف، نجده يضع منهجاً جديداً لتناول هذا العلم، ويعرض لهذا المنهج من خلال خطوات عملية، يصل بعدها إلى تحقيق هدفه، أما خطوات هذا المنهج كما يحددها فهى:

(١) الخلاف بين الفرق ليس خلافاً جوهرياً:

يأخذ محمد عبده فى تحليل أصول كل فرقة من الفرق المتنازعة، ليثبت أنها تتشابه جميعها فى العديد من المسائل، وأن الخلاف بينهم قد لا يتعدى الاختلاف اللفظى، وهذا ما يؤيد رأيه – الذى سبق أن ذكرناه– أن أصل الخلاف منحصر فى فروع الأحكام وليس فى أصول العقائد، ويستدل على ذلك بتوضيح عدة أمور:

أ– أن الأساس الفكرى فى كل الفرق المتنازعة أساس واحد، باعتبار أن كل هذه الفرق تعتمد فى تدعيم أصولها على الرجوع إلى نصوص من القرآن والسنة.

ب– أننا قد لا نجد اتفاقاً تاماً داخل الفرقة الواحدة، بل ربما قد يوجد خلاف بين بعض رجال هذه الفرقة ورأى رئيسهم(١٩).

جـ– أنه قد يقع خلاف بين بعض الفرق المتشابهة، مثل ما بين الأشاعرة والماتريدية، وقد يكون أكثر من الخلافات التى بينها وبين فرقة كالفلاسفة.

ولهذه الأسباب كان الخلاف بين الفرق– فيما يرى محمد عبده– ليس خلافاً جوهرياً، ولذا حاول أن يقارب بين مفاهيم هذه الفرق، حتى لا يتحول علم التوحيد إلى علم للتفريق، وكانت هناك عدة خطوات عملية لتحقيق هدفه هذا.

٢– فتح باب الاجتهاد ورفض التقليد:

يرجع محمد عبده أساس التخلف الذى أصاب علم العقيدة إلى العلماء، "وهم القائمون على حفظ العقائد وهداية الناس إليها"(٢٠)، حيث إنهم قد انصرفوا إلى تقليد الفرق المختلفة فى خلافهم دون محاولة التجديد، على الرغم من أن القرآن قد نهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم فى الأخذ عن آبائهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك، واستتباعه لهدم معتقداتهم وإمحاء

وجودهم الملى فالتقليد "كما يكون فى الحق، يأتى فى الباطل، وكما يكون فى النافع يحصل فى الضار"(٢١).

ويرتب محمد عبده على هذا التقليد نتيجة هامة، وهى انصراف الناس عن الكتاب والسنة، والاكتفاء بأخذ أقوال هؤلاء العلماء الذين قدموا للناس ديناً مشوهاً، ليس هو الكتاب ولا السنة ولا من هديهما، بل قدموا ديناً اختلطت به البدع، فحجروا عقولهم وعقول من تأثر بهم.

وقد انصرف العلماء فى عصره وقبل عصره إلى الوقوف عند تقليد السابقين، واكتفوا فى كثير من الأحيان بعقيدة كذا، "لأن كتاب كذا للمصنف فلان يقول ذلك، ولما كانت الكتب قد تختلف أقوالها، صار من الصعب أن يجد الواحد منهم لنفسه عقيدة قارة صافية غير كدرة ولا متزعزعة"(٢٢)، وقد غفلوا أيضاً عن مصالح دينهم ودنياهم، فحصروا علمهم فى الشروح والحواشى على نصوص قديمة، وجهلوا كل شئ سواها، حتى أصبحوا "كأنهم ليسوا من أهل هذا العصر، بل ليسوا من أهل هذه الدنيا"(٢٣).

ويصفهم محمد عبده بأن مثلهم مثل من ورث سلاحاً، فكان همه أن ينظر إليه ويملأ عينيه منه، ولا يمد يده إليه ليستعمله، أو يزيل الصدأ عنه، حتى أكله الصدأ وأفسده الخبيث "ولا يخفى أن ما يحصله هذا الفريق من العلم لا يظهر له أدنى أثر فى صلاح الأمة"(٢٤).

ولعل هذا ما أكده الدكتور عاطف العراقى بقوله: "إن الفهم الجامد المغلق، الفهم الذى يقوم على تحنيط الأفكار الدينية -إن صح هذا التعبير- فإنه لا يُقَدَّر له البقاء، بل سيكون فى وادٍ، وتكون حياتنا الفكرية والاجتماعية فى وادٍ آخر، ومعنى هذا أن الفهم المتفتح يكون فى صالح الدين وليس ضداً له، فى حين أن الفهم المغلق الجامد يحمل فى طياته الإساءة إلى الدين وإبعاده عن حياتنا"(٢٥).

ولا يعيب محمد عبده هذا الحال على العلماء فقط، بل يرى أنه حال طلاب العلوم الدينية فى عصره أيضاً، حيث وصلوا إلى حالة يرثى لها "فهم لا يقرأون من كتب الكلام إلا مختصرات مما كتبه المتأخرون... يتلقاها كأنها كتاب اللّه أو كلام نبيه ﷺ -يأخذوا فيها بالتسليم"(٢٦). ولذلك يصفهم بأنه قد تولاهم الجهل بدينهم، وأخذتهم البدع من جميع الجوانب، وانقطعت الحقيقة بينهم وبين سلفهم، حتى إذا عرضت لهم أحكام قد اتفق عليها السلف، أنكروها

واستغربوها، فهذا هو حال أساتذة وطلاب علم العقيدة فى عصر محمد عبده، وهذا ما أدى إليه التقليد.

وهذا النقد الذى يوجهه محمد عبده للتقليد ليس وقفاً فقط على تفقده لأحوال عصره، بل يظهر كذلك أثناء تفسيره لبعض آيات القرآن، فهو عندما يعرض على سبيل المثال لآية ﴿**تبت يدا أبى لهب وتب**﴾ يشير إلى الجاحدين المقلدين، وهم الذين يحولون الناس عن تدبر كتاب اللّه وفهمه باجتهادهم، ويفرضون عليهم آراء الغير (هم آباء لهب لا تغنى عنهم أموالهم وأعمالهم شيئاً، سيصلون ما يصلى)[٢٧].

ولذا كانت محاولة محمد عبده الإصلاحية لهذا العلم هى ثورة على التقليد والجمود الذى أصاب هذا العلم الإسلامى، وأدى إلى تأخر المسلمين، حتى صار هذا العلم من كونه فائدة للإسلام إلى كونه ضرراً عليه، فلابد من الرجوع بالعقيدة إلى صورتها الأولى، ثم إضافة الاجتهاد فى المسائل التى لم تعرض للرسول ﷺ في عصره.

فالاجتهاد ليس وقفاً على عدد من المفكرين السابقين، بل هو باب مفتوح دائماً؛ لأن طبيعة الدين الإسلامى أنه جاء ليوافق البشرية فى كل زمان ومكان، وكلما تجددت احتياجات المسلم فلابد لهذا العلم من تجديد يوافق احتياجات العقل فى جميع مراحله، حيث يحدث للناس "باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها فى هذه الكتب"[٢٨].

فقضية الاجتهاد عند محمد عبده هى قضية أساسية مرتبطة بحياة الناس وتطورهم، وهى التى توجه تفكيرهم، لأن الاجتهاد يقوم على الملاءمة بين الفكر والعقيدة، وبين احتياجات العصر المتغيرة وثوابت الدين، فلا يقف فيها الإنسان عند حد تقليد ما فى كتب السابقين، بل يحاول أن ينظر فى هذه الكتب بنظرة فاحصة ناقدة، ويعتبر أن الحاسة الناقدة هى ما يميز الحيوان الناطق عن سائر الحيوان[٢٩]، أما الوقوف عند التقليد دون الاجتهاد، فيؤدى إلى التخلف والجمود، فيرجع "سوء الاعتقاد الذى نشأ من رداءة التقليد والجمود عند حد ما قاله الأول بدون بحث فى دليله ولا تحقيق فى طلب حاله"[٣٠].

لذا يطالب محمد عبده العلماء أن يصوبوا بعض الآراء السائدة، مثل الرأى السائد عن عقيدة القضاء والقدر فى الإسلام قائلاً: "رجاؤنا فى الراسخين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم فى تخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع"[٣١].

فالمسلم الحقيقى عند محمد عبده هو الذى يحاول أن يجتهد فى شئون دينه ودنياه؛ والكافر الحقيقى هو وحده الذى يطبق عينيه عن نور الحقيقة ويرفض النظر فى البراهين، ويحدده بقوله: "هو المعاند الذى إذا رأى ضياء الحق أغمض عينيه واستبد فى التمسك بتقليد من سلفه"(٣٢).

كما يشير محمد عبده إلى أن هذا التعريف الذى يقارب بين المقلد والكافر هو التعريف الذى أخذ به كثير من العلماء السابقين، فيقول: "قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة خصوصاً الشيخ الأشعرى على أن المقلد فى أصول دينه ليس بمستيقن، وكل من ليس بمستيقن فى الأصول، فهو على ريب فيها، وكل من كان كذلك فهو كافر"(٣٣).

لذا نادى محمد عبده بضرورة تجديد البناء العقائدى تجديداً موصولاً، كى يتلاءم مع تغير الحياة، وأن هذا التجديد قائم على مبدأ الاجتهاد، وبهذا استطاع محمد عبده أن يصل الماضى بالحاضر، وأن يلائم بين دينه وواقعه، فالدين عنده كالعلم لا ينافى التقدم، وإذا كان الإمام محمد عبده قد دعا إلى الاجتهاد إلا أنه لم يطلق الاجتهاد فى جميع أمور الدين، بل حدد له حدوداً:

أ- أحكام قطعية، يجب على كل مسلم معرفتها والتدين بها، وهى كلها منصوصة فى القرآن ومبينة بالسنة النبوية، فهى قطعية الثبوت والدلالة لا مجال فيها لاجتهاد المجتهدين.

ب- أحكام غير ثابتة بنص قطعى ولا إجماع، فهى محل الاجتهاد، ويجب على المشتغلين بالعلوم الإسلامية البحث عن أدلتها مهتدين بسيرة الأئمة وملائمة احتياجات عصرهم، وهذا ما ينقلنا إلى الخطوة التالية.

٣- دور العقل فى منهجه:

الاجتهاد الذى ينادى به محمد عبده يقوم على أساس من العقل، وهو استجابة طبيعية لدعوة الدين ذاته، لأنه قد أمر "بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون"(٣٤). وأن التخلف فى هذا العلم جاء من إهمال دور العقل فى العقائد، خلافاً لما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة الطاهرة(٣٥). بل رأى عدم الرجوع إلى الماضى أو توقيف مجرى التطور، بل اعترف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، وأن الإسلام يمكنه أن يشكل المبدأ الصالح للتغير والرقابة السليمة عليه.

فالاعتماد على العقل لتجديد أمر هذه العلوم الدينية ليس دعوة تناقض

القرآن، بل إن ما ينادى به القرآن هو استخدام الأدلة العقلية لتأييد القواعد الدينية، وهو نفس وظيفة علم الكلام أو علم العقيدة، ولذا فهو يصف هذا العقل بأنه: "ينبوع اليقين فى الإيمان باللّه وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة"(٣٦).

فباستخدام العقل يستطيع الإنسان الوصول إلى اليقين، هذا اليقين الذى لا ينبنى ولا يحصل بمجرد قراءة الأدلة وخزنها فى الأذهان، وإنما يحصل بالاستدلال الصحيح، وإدراك العقل لوجه الدلالة من نفسه بدون تقليد(٣٧).

وهذا التجديد هو نوع من الإحياء الفكرى، وهو ما يشير إليه أستاذنا الدكتور عاطف العراقى قائلاً إن "الإحياء لا يعنى عرض القديم فى صورة جديدة، بل له أسسه وخصائصه التى تقوم فيما نرى على العقل أساساً... أن التجديد يرتبط ارتباطاً رئيسياً بالعقل(٣٨).

وفى موضع آخر، يشير محمد عبده إلى دور العقل فى تحقيق الفائدة من هذا العلم، بأن وظيفته هى أن "يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين، ويقنع بذلك الطالبين، ويردع المنكرين، على وجه.. لا يكون فيه ثبات الشئ بنفسه، ولا تنزيل العقل عن درجته فى إدراكه وحسه"(٣٩).

بل هناك العديد من قضايا الدين لا يمكن إدراكها إلا عن طريق العقل، ومن أمثلة هذه القضايا التى يحددها محمد عبده إثبات وجود اللّه، والعلم بقدرته، وإرسال الرسل، والعلم بما يوحى به إليهم، وغيرها من القضايا.

وإذا كان محمد عبده يرى أن للعقل دوراً هاماً فى تجديد علم العقيدة، إلا أنه يضع لهذا العقل حدوداً يجب ألا يتجاوزها.

٤- الجمع بين العقل والنقل:

يضع محمد عبده للعقل حدوداً معينة يستطيع من داخلها أن يخدم علم العقيدة، هذه الحدود هى الحدود التى لا يعارض بها النصوص الدينية، أى أن العقل والنقل عنده يجب ألا يتعارضا، ذلك لأن الإسلام وحده دون الديانات الأخرى الذى يتفق تمام الاتفاق مع أحكام العقل، وإذا كان العقل قد تدهور بين المسلمين فى الماضى، فإن الوزر هنا لا يقع على عاتق الدين، بل يحمله جور السلاطين وتعصب العلماء، فالعقل والوحى معاً ضروريان لاكتشاف المعتقدات، لأن الدين الإسلامى عنده "دين توحيد فى العقائد لا دين تفريق فى القواعد، العقل أشد أعوانه والنقل أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزعات شياطين أو شهوات سلاطين"(٤٠).

ولكن بأيهما نبدأ العقل أم النقل؟.

يعتقد محمد عبده أننا فى سعينا وراء المعرفة الدينية لابد أن نبدأ بالعقل، ونقتفى أثره، فالمعرفة تبدأ بالعقل، ثم يأتى النقل ليصحح سير العقل حتى لا يشطح بعيداً عن المقصود الدينى، فالعقل عنده: ينبوع اليقين والنقل ينبوع له فيما بعد ذلك وهو ما عبر عنه محمد عبده قائلاً "وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل"[٤١]، فهما متلازمان، والواجب الاعتماد عليهما معاً، لأن العقل من جهة واجب الاحترام، والنصوص من جهة أخرى قد ثبت صحتها بطريق مأمون من الخطأ"، فلا يقين مع التحرج من النظر، وإنما يكون اليقين بإطلاق النظر فى الأكوان.. حتى يصل إلى الغاية التى يطلبها بدون تقييد كما هدانا اللّه إلى ذلك فى كتابه، فإنه يخاطب الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حد"[٤٢].

وبناء على اعتماد محمد عبده فى منهجه هذا على العقل والنقل، وجه نقده لمن يقف إلى جانب واحد من هذين الجانبين ويرى أن الفكر العقائدى السابق قد أخطأ حين مال أفراده إلى جانب دون الآخر، فقد انقسم الفكر السابق إلى اتجاهين: أحدهما اتبع العقل وانتهى إلى ما انتهى إليه، ثم بعد ذلك نظر إلى النقل، فإن وجده متمشياً مع ما انتهى إليه العقل، اطمأن إلى نتيجة علمه، وإن وجد غير ذلك لم يجد صعوبة فى أن يحمل النصوص حملاً على أن تنزل على إرادة ما ساق إليه العقل رضيت النصوص أم لا.

والاتجاه الآخر ذهب إلى النقيض من ذلك، فاتخذ من النص بداية عمله وفهمه فى محيط النص، واطمأن إلى صواب ما فهم، ثم بعد ذلك إذا وجد من يقول هذا يخالف العقل التمس مبررات من العقل لتأييد ما فهمه من النص.

ويخطئ محمد عبده كلا الفريقين، ويرى خطأهما فى الانحياز إلى جانب واحد فقط، وأن الصواب يكون بعدم الانحياز[٤٣]، ولكن هل استطاع محمد عبده فعلاً أن يحافظ على التوازن بين العقل والنقل، ولا يجاوز حد أى منهما، أم أنه مال إلى جانب أكثر من الآخر؟.

يذهب أحد الباحثين إلى أن محمد عبده لم يكن منصفاً تمام الإنصاف فى الجمع بين العقل والنقل، وأنه قد مال إلى جهة العقل أكثر، ويعلق على هذا بقوله: "إن الذى لا شك فيه عندى أن الشيخ محمد عبده قد تحيف من حق النصوص وبالغ فى تقدير قيمة العقل"[٤٤]، وفى موضع آخر يثبت عدم إخلاله بحق العقل فيقول: إن الشيخ محمد عبده لم يفرط

فى حق العقل، ولم يبخسه حقه... وإذا كان لم ينقص العقل حقه فهو جاوز به حده[٤٥]، ويضيف إلى هذا أن الشيخ قد أرغم العقل ليس فقط على مجاوزة حدوده، بل إنه "أقحمه فى مضايق لا سبيل له إلى التخلص منها"[٤٦].

ويذهب باحث آخر لإثبات نفس هذا الرأى، ويرى أن محمد عبده فى تناوله لموضوعات علم الكلام- خاصة فى نظرية الخير والشر والفعل الإنسانى- كان يهدف إلى إحياء المذهب العقلى الذى قال به المعتزلة[٤٧] والفارابى وابن رشد.

بل إننا نجد باحثين آخرين[٤٨] يحاولون المطابقة التامة بين فكر المعتزلة وفكر الإمام محمد عبده فى حدود العقل ويقولون: إنه ضيق من حدود النص.

والحقيقة، أننا نرى خلاف ذلك، لأن محمد عبده يضع للعقل حدوداً يجب ألا يتجاوزها، وهذا ما يطبقه على بعض موضوعات علم الكلام كموضوع ذات اللّه وصفاته، وبعض الموضوعات الأخرى، فالعقل والنقل قد يشتركان فى بحث موضوعات ما، وقد توجد موضوعات أخرى لا يمكن للعقل الخوض فيها، بل يقرر ما جاء به الشرع، كما توجد موضوعات يكون البداية فيها للعقل، ثم يأتى النقل بعد ذلك بالشرح والتفصيل.

ويطبق محمد عبده هذا المبدأ فى الجمع بين العقل والنقل، أو التزام أحدهما عند بحث موضوع معين أو عدة موضوعات منها مسألة الذات الإلهية والصفات، فيرى أن العقل والنقل يمكن أن يخدما معاً فى إثبات وجود اللّه وصفاته، وذلك لأن القرآن جاء يصف اللّه بصفات قد تتشابه مع صفات البشر، ويستطيع العقل مع ورود أمثال هذه المتشابهات فى أن يفسح مجالات للناظرين غير محدودة ولا مشروطة، لأن "كل نظر صحيح فهو مؤدٍ إلى الاعتقاد باللّه على ما وصفه، بلا غلو فى التجريد، ولا دنو فى التحديد[٤٩].

إلا أن فى هذا الموضوع -أى موضوع الذات والصفات- مسائل يجب على العقل أن يسلم فيها للنص ولا يتجاوزه، فإذا جاء الشرع بصفات غير مستلزمة عقلاً، فلا يجوز للفيلسوف أن يرفض صفة من الصفات، لأن العقل الإنسانى لا ينفذ إلى كنه شئ من الأشياء، فضلاً عن كنه الوجود الأوحد، "فإدراك حقيقة البارى تعالى غير ممكن"[٥٠].

ومحمد عبده فى هذا يتشابه مع مفكرين آخرين، أمثال ابن خلدون-

فيقرر مثله -عجز العقل عن فهم الذات الإلهية أو صفاتها[٥١] فهو تعالى "كنهه لا تدركه العقول ولا تحوم عليه الأوهام"[٥٢].

ويعتمد محمد عبده على أحد الأحاديث النبوية يفسر به استحالة معرفة كنهه تعالى عن طريق العقل، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (تفكروا في خلق اللّه، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا)[٥٣]. فالتفكير في ذاته تعالى ممتنع على العقل البشرى، ولذا كان البحث فيه يعد فى نظره عبثاً ومهلكة، لأنه سعى إلى ما لا يدرك يقول محمد عبده "ومن الصفات ما جاء ذكره على لسان الشرع ولا يحيله العقل.. ولكن لا يهتدى إليه النظر وحده ويجب الاعتقاد بأنه جل شأنه متصفاً بها إتباعاً لما قرره الشرع"[٥٤].

كما يشير محمد عبده أيضاً إلى عجز العقل فى الإخبار عن مسائل أخرى من العقيدة، من أمثلتها موضوع الملائكة والجن، "لأن أحداً من الناس لم يرهما، وليس فى الإمكان أن يعرف شيئاً عنهما"[٥٥].

على حين يذهب إلى أن هناك موضوعات يكون الإثبات فيها للعقل أكثر من الشرع، مثل موضوع "الفعل الإنسانى"، وهو أحد الموضوعات التى أثارت الفرقة من قبل بين المتكلمين، فيمكن للإنسان أن يميز بين الخير والشر بعقله، فهو أمر طبيعى يدركه الناس جميعاً[٥٦] من غير حاجة إلى شرع، فالوجدان يشهد والحس يشهد أن الإنسان مختار فى بعض أفعاله، كمن يقتل آخر مثلاً، هذا الشعور بالحرية فى اختيار الفعل، يحسه الإنسان بوجدانه وعقله دون انتظار لما يقضى به العرف أو يأمر به الشرع.

وهنا يلتقى خطان فى تفكير محمد عبده:

الأول: هو أن هناك بعض الحقائق التى لا يمكننا معرفتها بالعقل، والأفضل ألا نعمل الفكر فيها، فليس بإمكاننا معرفة أى شئ عن الذات الإلهية، لأن عقلنا ولغتنا غير كافيين لاكتناه جوهر الأشياء، لذا وجب وجود طريق آخر للمعرفة غير العقل هو طريق النص والوحى.

والخط الثانى: هو أن هناك حقائق يمكن مبدئياً للعقل معرفتها، لكن معظم الناس لا يعرفونها بالفعل، لأن عقولهم غير كاملة، أو لأن الشهوة تسيطر عليهم، لهذين السببين يحتاج الناس إلى معونة إلهية، هذه المعونة تتمثل فى وجود النبى[٥٧].

لكن ليس معنى ذلك أن دور العقل ينتهى دائماً ليبدأ بعده دور النص، بل قد يأتى العقل مرة أخرى ليقوم بدور المفسر والمجتهد لتفسير ما جاء به النص، إلا أنه لا يجوز لهذا التفسير أن يتعارض مع النص، ويقرر هذا بقوله: "اتفق أهل الملة إلا قليلاً على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى اللّه، والطريق الثانى، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.

وهكذا حاول محمد عبده أن يعيد للعقل مكانته بجانب النص، لكى يخدما معاً علم العقيدة.

وكان النجاح الذى حققه هو إقناع فئة صغيرة بإمكان التوفيق بين العقل والدين فى الإسلام(٥٨).

فللعقل وجوده فى منهج محمد عبده فى دراسة العقيدة، سواء كان هذا الوجود قبل النص أو بعد ورود النص، وله حدود يجب ألا يتجاوز فيها مفهوم النص ومدلوله، وإن كان هذا التلازم بينهما موجود فى بعض الموضوعات، إلا أنه مرفوض فى كل الموضوعات، لأن إدخال العقل فى بحث كل المسائل سيؤدى إلى إدخال الجدل، والجدل إن كان يصح فى بعض المسائل، فهو لا يصح فى جميعها، لذا كان لمحمد عبده أسلوبه الخاص فى تناول موضوعات علم العقيدة، وهو ما نطلق عليه أسلوب إجمالى انتقائى.

٥- أسلوبه الإجمالى الانتقائى فى علم العقيدة:

تظهر نزعة محمد عبده الإجمالية فى تناوله لموضوعات علم الكلام واضحة أشد الوضوح فى بعض موضوعات الأصول، التى لا يصح الاختلاف فيها، ويظهر هذا على نحو خاص فى حديثه عن موضوع مثل الصفات الإلهية، خاصة فى مسائل مثل العلم الإلهى والكلام الإلهى.

كما تظهر نزعته الانتقائية فى اختيار موضوعات علم الكلام التى يبحثها، فهو لا يعرض لكل المسائل التى سبق أن عرض لها المتكلمون، بل يركز على موضوعات أساسية، فإذا كان موضوع إثبات وجود اللّه يعد من الموضوعات الأساسية إلا أن موضوع الصفات وهل هى زائدة عن الذات أو غير زائدة، فهو يتوقف فيها، ويكفيه فى هذا المجال أن يثبت له تعالى الصفات الواجب استحقاقه لها، فيقول" "من الصفات ما جاء ذكره على لسان الشرع، والذى يوجبه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه تعالى

متصف بهذه الصفات، أما كون الصفات زائدة عن الذات أو هى نفس الذات، ونحو ذلك من الشئون التى اختلف عليها النظار مما لا يجوز الخوض فيه، إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه"[٥٩]، وهكذا يتوقف محمد عبده عن الخوض فى إحدى المسائل الهامة التى شغلت حيزاً كبيراً فى كتب المتكلمين، وتنازع فيها المعتزلة والأشاعرة.

كما يتوقف محمد عبده عن الخوض فى مسألة أخرى من مسائل علم الكلام، وهى مسألة كلام اللّه تعالى، التى نشأ عنها ما عرف فى تاريخ الفكر الإسلامى بمحنة خلق القرآن، وقامت بين طائفة من المعتزلة وبعض الفقهاء على رأسهم أحمد بن حنبل، وكانت هذه القضية من القضايا الأساسية التى شغلت جانباً من هذا العلم، أما محمد عبده فهو تحقيقاً للدور الانتقائى الذى آمن به لم يعرض لقضية خلق القرآن، بل وحذف من الطبعات اللاحقة لرسالة التوحيد مقطعاً ظهر فى الطبعة الأولى يؤيد خلق القرآن، ولم يبق إلا قوله: "القرآن كلام اللّه"، ومصدر الكلام الصادر عن اللّه ينبغى بالضرورة أن يكون أحد صفاته[٦٠].

ويظهر هذا التحفظ فى عرض كل موضوعات علم الكلام عنده خاصة أثناء عرضه لمسألة القضاء والقدر، فبعد أن يبين أن الإنسان يشعر بكسبه لأفعاله، يرى أن البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم اللّه وإرادته... فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه، واشتغالاً بما لا تكاد تصل العقول إليه[٦١].

ولذا يعتقد أن الاتجاه الدينى الصحيح يحذر من الخوض فى مسألة القضاء والقدر، لأنه محل جدل قليل الغناء، وهو فى هذا يتشابه مع ابن سينا عندما بحث القضاء والقدر وإشارته إليه بقوله: "إنه سر لا يمكن الخوض فيه"[٦٢]. ولذا يلجأ محمد عبده أثناء تفسيره لسورة العصر إلى أن نزوع النفوس إلى الخوض فى هذه المسألة هو ضرب من ضعف البصيرة أو فقده، ثم يضيف قوله: "إننى لا أحب أن أتكلم فى هذا الأمر أكثر من هذا، وإلا لم أكن من الصابرين، ولخضت فى أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه"[٦٣].

فالجدل فى كثير من المسائل الكلامية قد يؤدى إلى عكس الفائدة المطلوبة منه، وهو ما يظهره محمد عبده عند حديثه عن موضوع العناية الإلهية، فيعيب على المتحدثين فيه أنهم قد تفرقوا حتى صاروا أعداء بدلاً من أن يتعاونوا،

فيصفهم بأنهم أخوة تفرقت بهم الطرق فى السير إلى مقصد واحد، حتى إذا التفوا فى غسق الليل صاح كل فريق منهم صيحة المستخبر، فظنَّ كل أن الآخر عدو يريد مقارعته على ما بيده، فاشتجر بينهم القتال... ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه، رجع الرشد إلى من بقى منهم وهم الناجون، ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا على بلوغ ما أملوا ولوافتهم الغاية.

ولذا يمكننا القول أن محمد عبده قد حاول أن يجمل القول فى العقائد التى يعتبرها أصولاً لا غنى عنها لغير المتخصصين، وأن يفوض المسائل العويصة لذوى البصيرة فى الدين، كما يرى أن المسلم إذا كان لا علم له بالجدل الطويل الذى يتألف منه الجزء الأكبر من علم الكلام، فلا حاجة إلى إرهاقه بتعاليم المتكلمين لكى يعرف منها ما هو الإسلام الصحيح.

ولعل محمد عبده فى هذا الأسلوب يقترب من ابن رشد عندما يتعرض لمسألة أدلة وجود اللّه، فيفرق بين أدلة تقدم للجمهور العادى، وهى التى حددها بدليلى العناية والاختراع، لأن الدين صرح بهما، ولأن العقل السليم يشهد بهما، وبين دليل يخص به الفلاسفة ولا يقدم للجمهور، وهو دليل الحركة[٦٤]، فهو عندما يعامل الجمهور يستخدم أسلوبا، وعندما يتعامل مع الفلاسفة أو المتخصصين يكون الحديث مختلفاً، وهو ما سعى إليه محمد عبده.

وكان أسلوب تناوله لموضوعات علم الكلام أسلوباً اختيارياً انتقائياً حرص فيه على الابتعاد عن كثير من الموضوعات التى بحثها علم الكلام، لأنه اعتقد أن هذه الآراء، لم تؤد الفائدة المطلوبة منها، بل أدت إلى إغراق المتكلمين فى الجدل، فكانت دعوته هى تحرير الفكر الإسلامى من الآلية المدرسية، ورفض الدخول فى الجدل المدرسى والمحاكمات الكلامية "فأراد أن يبسط العقيدة الدينية وأن ينحو بها منحى عقلياً وأن يخلصها مما علق بها من شوائب، وأذاع أفكاراً جديدة تخالف الشائع[٦٥].

وكانت الفكرة المحورية التى يسعى إليها من خلال منهجه هذا، هو الابتعاد وبقدر الإمكان عن زج العقول فى متاهات الجدل التى أدت من قبل إلى الفرقة فى هذا العلم، فهو يريد أن يستبدل الوحدة فى الدين محل الخلاف، وكثيراً ما عبر فى رسالة التوحيد عن كراهيته لهذا الجدل الذى لا جدوى من ورائه.

واستطاع محمد عبده أن يضع لنفسه حداً فاصلاً فى دراسته لعلم العقيدة،

وهو الحد الفاصل المتمثل فى قدرته على حسم الخلاف والجدل العقيم بين الفرق المختلفة- والرجوع إلى حكم العقل السليم لاسيما فى المشكلات التى لا داعى للشك فيها وأدت الخلافات اللفظية إلى العجز عن تقرير الحق فيها.

رابعاً: هوية منهجه وهدفه:

استوعبت ثقافة الشيخ محمد عبده الكثير من الاتجاهات المعروفة فى الفكر الإسلامى، وكانت لهذه الثقافة أثرها فى تشكيل منهجه واتخاذه لأسلوب معين فى تناول موضوعات العقيدة، فما هو هذا المنهج الذى اتبعه الشيخ؟ هل هو منهج الصوفية، أو المتكلمين، أو الفقهاء، أو الفلاسفة؟. أو بمعنى آخر لو حاولنا تحديد هوية هذا المنهج، فإلى أى مدرسة ننسب منهج الإمام محمد عبده فى العقيدة؟.

قبل أن نجيب عن هذا التساؤل، لابد أن نحدد أولاً المصادر أو التيارات الفكرية التى أطلع عليها محمد عبده وأثرت فى فكره وكان له موقف منها، سواء كان موقف رفض أو موقف قبول، ليمكن بعد ذلك تحديد منهجه أو المدرسة التى يمكن نسبة هذا المنهج إليها.

(أ) **التصوف**: استهل الإمام حياته الفكرية متأثراً بالصوفية، وقد تعرف على هذا المذهب على يد خاله الشيخ درويش(٦٦)، ولا توضح مذكرات الإمام شيئاً عن قراءاته المبكرة للصوفية، اللهم إلاَّ رسائل للسيد محمد المدنى، إلا أنه يحكى كيف عاش حياته الأولى متأثراً بهذا الاتجاه، فعاش لفترة فى تقشف مفرط.

إلا أنه قد عدل فيما بعد عن هذا الاتجاه الصوفى بعد أن التقى بأستاذه جمال الدين الأفغانى الذى ساعده على معرفة جوانب عديدة عن الفلسفة الإسلامية، فانتقل من الصوفية الخيالية إلى الفلسفة العملية، وقد ألف فى تلك المرحلة الانتقالية رسالة "الواردات"(٦٧) التى جمع فيها بين التصوف والفلسفة.

وكان للشيخ موقفٌ من التصوف، أثر فيما بعد على بعض جوانب منهجه، فهو مع المتصوفة فى ما يخص الجوانب الأخلاقية؛ لأن التصوف عنده رياضة خلقية على هدى الرياضة العقلية، فهو معهم فى رياضتهم النفسية والفكرية "ولكنه يرى أن إلهام المتصوف وجدانى لا يجوز أن يدين به غيره"(٦٨).

فهو يقبل بعضاً من آثار الصوفية فى الجانب الأخلاقى، أما فى الجانب المعرفى فيرى أنه خاص بالمتصوف وغير صالح للمعرفة العلمية أو الإصلاح، والمدنية الحديثة لا توافق هذه النزعة.

ومحمد عبده وإن كان قد تأثر بالصوفية فى جوانب، إلا أنه قد رفض تيارات صوفية كثيرة، حيث اعتبر أن منها ما هو خطر على الفكر والسلوك، هذه التيارات التى تخص الأولياء وكراماتهم بالإجلال، وبدا له أن مذهب المفكرين الصوفيين أمثال "ابن عربى"، وأصحاب الطرق الصوفية، إنما يقوض أسس الجماعة، وعندما رأس فى الفترة الأخيرة من حياته لجنة تشرف على نشر الروائع الكلاسيكية لم يسمح بنشر كتاب "الفتوحات المكية" لابن عربى(٦٩).

وقد اتهم محمد عبده بعض الصوفية بأنهم: "أفرطوا فى الكلام على حكمة الدين وأسراره حتى بعدوا بها عن النصوص والسنن... ومن هذه الثغرة دخلت على هؤلاء الغلاة دسائس الباطنية الذين أوجسوا خلال الأمة يبغونها الفتنة بتحريف النصوص وتأويلها"(٧٠).

ثم إنهم اشتغلوا بالعلوم الفلسفية ومزجوا ما أخذوه منها بكتبهم، فلم يبق طريقهم على اتجاهه الأخلاقى، وإنما تحول فى بعض مواقفه إلى مزج بالأسرار والباطنية والرمز، وفى بعض الأحيان الأخرى مزج بالفلسفة العقلية فافتقد هذا الطريق الصوفى الصورة التى رغبها محمد عبده منه، ورغم رفضه لهذا المنهج الصوفى، إلا أنه رأى إمكان الاستفادة من بعض جوانبه فى تحلية الأخلاق بروحانيتهم.

(ب) **الفقه والتفسير**: لقد اطلع محمد عبده على مذاهب عديدة للفقهاء والمفسرين، وكان له أيضاً موقف من سلوك بعضهم، فقد رفض أن يتوقف الفقه على ما وصل إليه القدماء، بل كان ينادى دائماً بالاجتهاد فى أمور الحياة معتبراً أن الناس قد يحدث لهم باختلاف الزمان مسائل لم يتعرض لها السابقون.

ورأى أن الفقه هو علم جاء لخدمة المسلمين فى حياتهم المتغيرة، ويجب أن يتلاءم هذا العلم مع تطور الحياة وتجددها حتى لا يكون عقبة فى سبيل التقدم والمدنية، وقد ظهر الفقه عنده فى ثوب جديد، ففيه اعتمد على مبدأ المصلحة والتلفيق، ليمكن المسلمين في عصره من أن يقوموا ببناء دولتهم بناءاً حديثاً دون التخلى عن الإسلام، فدعا إلى إعادة تأويل الشريعة وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة الحديثة، والأخذ بمبدأين سلم بهما الفقهاء، وأعطاهما محمد عبده بعداً جديداً وهما:

المبدأ الأول : مبدأ المصلحة، وهو مبدأ أقره المذهب المالكى، وأخذ به

محمد عبده، وهو بمثابة قاعدة لتأويل النص، يفترض الفقيه فى شرحه للقرآن والحديث أن غاية اللّه من الوحى رعاية مصلحة البشر، فيختار التأويل الذى يحقق له هذه الغاية.

المبدأ الثانى : مبدأ التلفيق، أى: يختار من مذهبه الشرعى أو من أى مذهب شرعى آخر التفسير الأكثر ملاءمة للظروف المعاصرة، ولا يلجأ فقط إلى الاستعانة بالمذاهب الأخرى فى مسائل معينة، بل إلى التأليف بين العناصر الصالحة فى كل منها، وقد تمكن بوصفه مفتى الديار المصرية فى تلك الفترة من أن يضع منهجه هذا موضع التنفيذ، فعلم الفقه عند محمد عبده هو أحد العلوم الاجتهادية التى يجب تجديدها، باستمرار قائلاً: "لابد أن تكون الأحكام على وفق المصالح والمنافع الوجودية، وأن يفهم القضاة والمفتون والمشرعون أقوال الفقهاء ومقاصدهم فى الأحكام التى استخرجوها من الشريعة، لا أن يأخذوا بظواهر ألفاظهم.. والفقه هو الفهم فمن يأخذ بظواهر الألفاظ فهو ليس بفقيه، ولا يجوز أن يكون غير الفقيه قاضياً يحكم بين الناس، وليس عندنا كتاب نتعبد بألفاظه إلا كتاب اللّه تعالى.

ويضيف إلى هذا قوله: إن "الشريعة الإسلامية شريعة عامة باقية إلى آخر الزمان، ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق فى كل زمان ومكان... وشريعة هذا شأنها لا تنحصر جزئيات أحكامها(٧١).

أما عن علم التفسير، فكان مقصد الإمام من تفسير القرآن هو فهم الكتاب لإرشاد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، وفهم القرآن واجب على المسلمين جميعاً، ولا سبيل إلى فهم معناه الصحيح إلا بالتمكن من اللغة العربية، ومنهجه فى التفسير مخالف لمنهج سابقيه، إذ كان لا يعنيه إلا فهم روح القرآن والوقوف على معانيه العامة دون التمسك بحرفية الكتاب.

وفى التفسير لم يأخذ الإمام محمد عبده بمذهب أهل الظاهر، وهم الذين يقفون عند حدود النصوص ولا يتجاوزونها ويدينون بالتقليد، وكثيراً ما عارض تأويلات الظاهرية والمشبهة، الذين كانوا يفسرون النصوص الدينية تفسيرات حرفية مادية، فنراه فى "حاشيته على شرح العقائد العضدية" يصطنع نزعة عقلية فى التأويل، وينتهى به الأمر فى "رسالة التوحيد" إلى التصريح بأننا إذا وجدنا أنفسنا بإزاء

نص يوهم ظاهره شيئاً من التشبيه، فيجب أن نفسره متجنبين المعنى الظاهر، وعلينا ان نسلك أحد طريقين: فإما أن نفوض الأمر إلى اللّه فى معرفة النص، وإما أن نؤوله تأويلاً يستند إلى قرائن مقبولة[٧٢] فهو يأخذ من الظاهر ما كان ملائماً[٧٣].

وكذلك لم يكن محمد عبده فى منهجه بصدد العقيدة ممن ينسبون إلى أهل الباطن، الذين يفهمون الباطنية على أنها رفض للظاهر، وانقطاع عن الواقع، ونبذ الحياة، وانصراف عن شواغل المعيشة التى يشتغل بها البشر، وهو ما دل عليه أيضاً رفضه لبعض الاتجاهات الصوفية التى تعتمد على الباطن، ويرى أن التأويل عنده يستخدم لغرض معين، وهو إما لدفع معاند أو إقناع جاحد[٧٤]. فهو فى منهجه فى التفسير كان يهدف إلى بيان ما خفى من أمر الدين، وتصحيح الاعتقاد، وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ فى فهم النصوص، بالإضافة إلى تقديم تفسيرات تلائم الأفكار التى يدعو إليها، فهو على سبيل المثال، عندما يفسر قوله تعالى: ﴿**إن اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾[٧٥] يقول: "إن الأمم ما سقطت من عرش عزها ولا بادت ومحى اسمها من لوح الوجود، إلا بعد نكوبها عن تلك السنن التى سنها اللّه على أساس الحكمة البالغة، إن اللّه لا يغير ما بقوم من عز وسلطان ورفاهة وخفض عيش وأمن وراحة حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل وصحة الفكر وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال اللّه فى الأمم السابقة والتدبر فى أحوال الذين جاروا عن صراط اللّه، فهلكوا وحل بهم الدمار ثم الفناء لعدولهم عن سنة العدل، وخروجهم عن طريق البصيرة والحكمة... واختاروا الحياة فى الباطل على الموت فى نصرة الحق[٧٦].

فهو هنا يقوم بتفسير آيات القرآن الكريم تفسيراً يلائم دعوته إلى نهوض الأمة، ويفسر سبب تخلفها وسقوطها بأنها خرجت عن المسلك الصحيح الذى وضعه اللّه لها، وفيه أيضاً دعوة منه إلى أن نهضة الأمة لا تكون بانتظار النصرة من عند اللّه، وإنما بالجهاد والسعى لتحقيق هذا، وفى هذا دعوة لنبذ التواكل، فكان منهجه فى التفسير يلائم واقعه وأهداف دعوته.

وقد اتفق منهج محمد عبده فى هذا الاتجاه مع منهج الأفغانى، فكلاهما فتح باب الاجتهاد فى الدين، واعتمد مذهب التأويل فى القرآن للتوفيق بين العقل ومعطيات العقيدة من جهة، ومع منجزات الحضارة الغربية من جهة

أخرى، فيرى أن بين أهل العلم وبين أهل الدين شئ من التحالف فى الآراء[٧٧].

(جـ) **علم الكلام:** تعرف الإمام محمد عبده على أهم تيارات الفكر الكلامى، وقام بدراستها، كما تعرف على طرق استدلالها ومناهجها "فمما لا شك فيه -كما قال البعض بحق- أنه كان واسع الإطلاع على ما كتب فى الإسلام، ولا شك فى أنه قد أعطى عقله حريته فى البحث والفهم والنقد[٧٨]، وأوضح أثر لهذه العمليات الفكرية هو كتابه "حاشية على شرح العقائد العضدية".

كما قام الشيخ محمد عبده بعرض وشرح كتاب "شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازانى"[٧٩] وهو من عيون المدرسة الماتريدية، وإلى جانب هذه المدرسة اطلع على الاتجاه الاعتزالى والاتجاه الأشعرى، وقد أشيع عنه أثناء دروسه فى الأزهر أنه كان يقلد الاتجاه الاعتزالى، ويرجحه على المذهب الأشعرى، وعندما سئل فى ذلك قال: "إذا كنت أترك تقليد الأشعرى فلماذا أقلد المعتزلى؟ إذاً أترك تقليد الجميع واخذ بالدليل"[٨٠]، أى أنه يرفض أن يرتبط بتقليد مدرسة معينة، ويفضل على هذا الارتباط بالدليل العقلى فى الحكم على الأمور.

وعن المدرسة الأشعرية، نجد محمد عبده يذكر كبار شخصياتها ويشيد بهم، فيعتبر أبا الحسن الأشعرى من طائفة المحققين، ويذكر أسماء كالباقلانى والجوينى والغزالى الذى وصف كتابه "إحياء علوم الدين" أنه خير ذخيرة للمسلم فى ترحاله[٨١]، وأيضاً ذكر فخر الدين الرازى وغيره.

ويبدو فى منهج الشيخ الإمام محمد عبده أثر لكل مدرسة من هذه المدارس، فقد استفاد من بعض عناصر كل منها، وإن كان قد نقد أسلوبهم فى معالجتهم لبعض المسائل، وتغافل عن كثير من الموضوعات التى عملوا بها.

فظهر المنهج الاعتزالى عنده فى اعتباره أن التفكير فى وجود اللّه هو أول الواجبات الواجبة على الإنسان العاقل حتى قبل ورود الشرع، وهو نفس ما نادى به المعتزلة عندما قالوا: إن أول الواجبات على المكلف هو الإيمان بوجود اللّه، ويأتى محمد عبده بهذا المبدأ فيقول: "إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتى به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد باللّه، لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسل، وما أنزل عليهم من الكتب والحكمة"، ويضيف إلى هذا

أن: "الإسلام فى المطالبة بالإيمان باللّه ووحدانيته لا يعتمد على شئ سوى الدليل العقلى، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان باللّه من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله اللّه إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود اللّه"(٨٢).

ويقرر محمد عبده هنا مبدأ هاماً، وهو أننا لكى نتبع ما جاء به الدين من أمر ونهى، لابد أن نؤمن أولاً قبل الاستجابة لهذه الأوامر والنواهى بالخالق الذى أنزلها ونتعقل وجوده، فالبداية عنده أن أصل بالعقل إلى الإيمان بوجود الخالق عن طريق هذه الدعوة السماوية وأطيع ما جاء بها.

كما يبدو المنهج الاعتزالى عند الشيخ محمد عبده واضحاً فى بعض الأمور الأخرى، والتى لها أهميتها فى مجال العقيدة، والتى قد أخذ فيها الإمام بالمسلك الاعتزالى، منها مسألة الفعل الإنسانى والحسن والقبح العقليين، فهو يثبت أن الإنسان مسئول عن فعله، قائلاً: "لو كان الأنبياء بهذه السلطة لخضع لهم الناس كافة... ولم يبق محل للجزاء على خير أو شر، فإن الفعل اضطرارى، وبذلك تضمحل أخبار السماء بالوعد والوعيد لعدم الحاجة"(٨٣).

فالإنسان عنده مسئول عن فعله، وهو ما سبق أن عرضنا له من قبل، حيث أقر أن الفعل ينسب للإنسان بشهادة الواقع والحس والوجدان، وأن الدين يشير إلى هذا أيضاً.

وكان هدف محمد عبده من نسبة الفعل إلى الإنسان هو إقرار القول بحرية الإنسان، وأن عقيدة القضاء والقدر فى الإسلام لا تعنى الجبرية، لأن القضاء والقدر "لا شئ منهما يضطر العبد لفعل من أفعاله، فالعبد وما يجده من نفسه من باعث على الخير والشرولا يجد إلا أن اختياره دافعه إلى ما يعمل، واللّه يعلمه فاعلاً باختياره"(٨٤). بل إن مذهب الجبرية الذى عرف فى بداية الفكر الإسلامى لم يستمر بين المسلمين، فإذا كان قد "وجد بين المسلمين طائفة تعرف بالجبرية، ولكنها كانت ضعيفة ضئيلة يقذفها الحق ويطردها العقل وينبذها الدين حتى انقرضت بعد ظهورها بقليل"(٨٥)، ويرى أن المنكرين لحرية الإنسان يحتجون بالآية القرآنية **﴿واللّه خلقكم وما تعملون﴾** ويفسرونها على معنى أن اللّه هو خالق أعمال الناس، لكن محمد عبده يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول **﴿وما تعملون﴾**، فهى بذلك تفيد نسبة العمل

إلى الإنسان. وهذا ما أشار إليه أثناء تفسير سورة العصر.

ويعتبر الدكتور عاطف العراقي أن هذا الجانب -جانب تقرير الحرية الإنسانية- هو أحد الجوانب الإيجابية والصادقة عند محمد عبده، إذ أن الإسلام لم يكن دعوة إلى الضعف والتواكل، بل دعوة إلى القوة، أما الآن فقد انقلب وضع الدين فى عقل المسلم، لقد دخل على المسلم فى دينه ما ليس منه وتسرب فى عقائده من حيث لا يشعر ما لا يتصل بأصلها، بل ما يهدم قواعدها ويأتى على أساسها(٨٦). وكان من أبرز أوجه هذا الضعف مسألة الجبر.

ولعل هدف محمد عبده من إقرار الحرية للإنسان وعدم ربطها بعقيدة القضاء والقدر، أو القول بأن هذه العقيدة قد تؤدى إلى الجبر، أنه يهدف إلى تحقيق أمرين:

الأمر الأول: هو دفع المسلم للشعور بأنه مسئول عن عمله، فيكون عضواً عاملاً فى سبيل تقدم بلده وإصلاحها، حيث إن الإصلاح عنده لا يتم بدون إصلاح الأفراد أنفسهم، وحتى يحارب مبدأ التكاسل الذى فشى فى هذا العصر بناء على مبدأ التواكل، ويرى أن أى عقيدة دينية لابد أن تبعث الإنسان على الفعل، ففائدتها أن تجعل الإنسان يفعل، فلا يصح أن تكون هناك عقيدة، مثل القضاء والقدر تؤدى إلى سلب قدرة الإنسان، بل لابد أن تساعده على التقدم والإصلاح.

والأمر الثانى: هو تصحيح مفهوم هذه العقيدة أمام خصوم الإسلام الذين أشاعوا أن سبب تخلف المسلمين هو بسبب اعتقادهم فى عقيدة القضاء والقدر، وأن الأفرنج ينسبون عادة الانحطاط الحالى فى البلاد الإسلامية إلى تمكن عقيدة القدر فيهم، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية(٨٧)، فأراد محمد عبده أن يبين أنه لا علاقة بين هذه العقيدة والتخلف أو التكاسل الذى صارت فيه الإمة الإسلامية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يبين أن هذه العقيدة كما هى موجودة فى الإسلام، فهى موجودة أيضاً فى غيره من الديانات، فهو يبرئ الدين الإسلامى مما اتهمه به خصومه من أنه هو سبب التخلف الذى أصاب المسلمين.

وإذا كان محمد عبده قد سلك فى عرض بعض المسائل الكلامية المسلك الاعتزالى المعتمد على العقل مع إضافة أهدافه الخاصة فى تصحيح صورة الإسلام، وفى الدعوة إلى الإصلاح والتقدم، إلا أنه لم يتبع منهج المعتزلة وسلوكهم فى كل المسائل، فهو معهم

فى تحكيم العقل والاستهداء به إلى هدى الدين، ولكنه لا يرى رأيهم فى الاستغناء بالعقل وحده[٨٨]، لأنه يفرق بين مطابقة الدين للعقل وبين الاكتفاء بالعقل فى المسائل النظرية والشرعية، إذ لابد من تسليم العقل بنصيب الشرع من الهداية طالما هو عاجز عن أن ينفذ إلى كنه الأشياء، كما سبق أن أشرنا فيما قبل.

كما عاب على المنهج الاعتزالى إغراقه فى بحث بعض المسائل التى لا تخدم العقيدة، مثل حكم مرتكب الكبيرة، ومسألة الصفات هل هى عين الذات أو غير الذات، وهل هى زائدة أم غير زائدة، وهى المسائل التى أفنى فيها المتكلمون أجزاء كبيرة من دراساتهم وكتبهم فى حين أنها مسائل لا تخدم العقيدة أو إثبات وجود اللّه.

هذا بالإضافة إلى إهماله لبعض مباحثهم -وهو ما أشرنا إليه- مثل مسألة خلق القرآن أو قدمه، وأخذ عليهم اعتمادهم على استخدام القضايا المنطقية بكثرة فى مجالات لا يصح إقحامها فيها، مما أدى بهم إلى السفسطة أحياناً، والتفرغ لإبراز الخلافات التى هى ليست أكثر من اختلافات لفظية دفعت إلى خلق المشكلات بينهم.

وقد عرض الإمام محمد عبده فى كتابه (حاشية على شرح العقائد العضدية) للخلاف الذى نشأ بين الفرق، وقسم ما بينهم من خلاف إلى ما هو ثانوى، وما هو جوهرى، وحاول التوسط بينهما برأى معقول يقبله الجميع، ولعل هذا ما يبرز محاولاته دائماً لإيجاد مبدأ الوسطية فى المسائل التى قد يؤدى الخلاف فيها إلى تفرق الأمة وتفككها، وتكون هى فى الأغلب مسائل غير مؤثرة فى حقيقة العقيدة.

ومحمد عبده فى عرضه للمناهج الكلامية نجده يقوم بعملية انتقاء العناصر، ثم يمزج هذه العناصر المستمدة من مدارس مختلفة فى منهج واحد يخدم هدفه المنهجى، ويظهر بوضوح المنهج السنى من خلال تأثره بالغزالى والماتريدى، فيأخذ بموقف الماتريدى فى بعض المواقف، ويعتبر الاتجاه الاعتزالى أحد عناصر الفكر السني الحديث[٨٩] بعدما كان عنصراً خاملاً منذ القضاء عليه فى عصر الدولة العباسية الأخيرة.

وإذا كان الهدف الأساسى من علم الكلام، هو تأكيد العقائد الدينية بالأدلة العقلية، فإن محمد عبده فى هذا المجال لا يتبنى رأياً كاملاً من آراء أى مدرسة من المدارس الكلامية، بل إنه يبسط كل الآراء ويقارن بينها، ويوفق بين مذاهب قد تبدو متعارضة لأول وهلة، ويمزج هذه العناصر مزجاً جيداً، ويعرضها

بمنهجه الخاص الذى امتاز بطابع الفهم والتحقيق والانتقائية والاختيار، إلى جانب المعاصرة والملاءمة لظروف المجتمع الذى يقدم له هذا العلم ولطبيعة شعبه ودرجة علمه، ليستفيد من وراء هذا كله بفائدة عقلية وعملية تحقق المصلحة المطلوبة، سواء فى المجال الدينى أو الأخلاقى أو العملى، ويبعد بأرائه ومنهجه عن أن يؤدى إلى التطاحن فى مسائل ليس من ورائها عائد، وليس أدل على ذلك من موقفه من مسألة حدوث العالم.

ففى مجال تدليله على حدوث العالم يأتى بأراء يخالف فيها بعض الفلاسفة، إلا أنه يرى أن هذا الخلاف يجب ألا يؤدى إلى التطاحن، فيقول: "واعلم أنى وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم وحققت الحق فيه على حسب ما أدى إليه فكرى ووقفنى عليه نظرى، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا به ضروريًّا من الدين، وإنما أقول إنهم أخطأوا فى نظرهم، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم"(٩٠).

فهو مع مخالفته للفلاسفة فى مسألة العالم، إلا أنه لا يرى وجوب التكفير، وإنما يرى أنهم قد سلكوا مبدأ الاجتهاد، ولم يعتمدوا على التقليد، ومن عول على الاجتهاد لم تجب عصمته فهو معرض للخطأ، ولكن خطأه عند اللّه واقع موقع القبول، ويرى: أن أول "أساس وضع فى الإسلام هو النظر العقلى... وبلغ هذا الأصل بالمسلمين ان ما قال قائلون من أهل السنة إن الذى يستقصى جهده فى الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن، فهو ناج؟ فأى سعة لا ينظر إليها أكمل من هذه السعة؟(٩١).

ويبرر الدكتور عاطف العراقى موقف محمد عبده من عدم تكفير الفلاسفة من مسألة قدم العالم، لأنه اعتقد "أن هذه المسألة، مسألة الحدوث والقدم، تعد مسألة جدلية، وخاصة أن القائلين بالقدم قد حاولوا الدفاع عن رأيهم بذكر أكثر من آية من الآيات القرآنية"(٩٢).

وكان محمد عبده يهدف من وراء ذلك إلى تشجيع المسلمين على الاجتهاد، وإن أدى بهم هذا الاجتهاد إلى بعض الأخطاء، ولكن هذا الاجتهاد أفضل عنده من التقليد، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى رأى أن الأخذ بمبدأ التكفير نتيجة اختلاف الآراء سيؤدى إلى تفتيت وحدة الأمة عندما يتفرغ كل فريق منها إلى تكفير غيره من الفرق الأخرى، فينصرف عن التقدم فى مجال البحث إلى التطاحن.

ويرى محمد عبده أن تكفير الفرق بعضها لبعض إنما هو دليل على ضعف الدين، فيقول: "متى ولع المسلمون بالتكفير والتفسيق، ورمى زيد بأنه مبتدع، وعمرو بأنه زنديق؟... إن ذلك بدأ فيهم عندما بدأ الضعف فى الدين يظهر بينهم، وأكلت الفتنة أهل البصيرة، تلك الفتن التى كان يثيرها أعداء الدين فى الشرق والغرب لخفض سلطانه، وتوهين أركانه، وتصدر للقول فى الدين برأيه من لم تمتزج روحه بروح الدين"(٩٣). وإن كان محمد عبده يعبر فى مجمل رأيه عن آراء منهج أهل السنة باعتبار أن مذهبهم يشمل المدارس التى كانت تحاول أن تفهم النصوص الدينية بطريقة أقرب للكلاميين والتوسط بين مختلف المدارس المتطرفة، إلا أنه أيضاً اختلف عن طريقهم فى بعض المجالات، فهو معهم فى رأيهم عن الوحى وما للنبى من فضل وكرامات، ولكنه حاول أن يصب آراءه فى قالب منطقى، وأن يبيح لنفسه حرية أكبر فى فهم النصوص وتأويلها، مثل موضوع كرامات الأولياء، وبعض التفاصيل الخاصة بالحياة الأخرى، وكذلك فى بعض المسائل التى لا يعتمد فيها على سند قاطع.

(د) **الفلسفة**: درس محمد عبده الفلسفة عند أبرز شخصياتها، فقرأ كتب ابن سينا، وكانت له عليها حواشى، فيقول: "وقفت على كتب الشيخ الرئيس ابن سينا، ومن فى طبقته من علماء هذا العلم.. واستخرت اللّه فى وضع بعض التعاليق"(٩٤).

كما درس فكر ابن رشد وتفهمه بصورة تخالف ما ذهب إليه فرح أنطون، حيث كان يرى أن ابن رشد حاول أن يفصل بين مجالى الدين والفلسفة، وهذا على عكس ما ارتأه محمد عبده، حيث رأى فى الإمكان أن يجمع بينهما، وإن كان إجماعاً ليس تاماً، حيث أن الدين به ما لا يصح أن يدخله الجدل، وهو ما سبق أن عرضنا له عند الحديث فى حدود العقل والنقل عنده.

ويتفق محمد عبده مع الفلاسفة فى قيام منهج بحثهم على العقل، لأن هذا ما دعا إليه الإسلام، فيقول: "إن الأصل الثانى للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض... وبهذا الأصل الذى قام على الكتاب وصحيح السنة مهد بين يدى العقل كل سبيل وأزيلت من سبيله جميع العقبات واتسع له المجال إلى غير حد، فما عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟(٩٥).

كما يأخذ أيضاً من الفلسفة اعتمادها على المنطق الذى يعده معيار

العلوم[٩٦]، وقد قام محمد عبده فى بداية حياته العملية بشرح كتاب "البصائر النصيرية لعمر الساوى ونشره بمصر سنة ١٨٩٨"، ودعا فيه إلى ضرورة تعلم الأزهريين لعلم المنطق، لأن "العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين وتمييز الأفكار غثها من الثمين، ولا يعدل عن طلبه إلا جهول ظلوم"[٩٧].

فهو مع الفلاسفة فى تحكيم العقل والقياس المنطقى فى العلوم الكونية، إلا أنه خالفهم فى معنى الوجود، وخالفهم فى مسألة استحالة الخلق من عدم، لأن الخلق من العدم ليس بمستحيل على اللّه؛ لأنه فعال لما يريد.

ويرى محمد عبده أن استخدام العقل فى المجال الفلسفى لخدمة مجال الطبيعة ليس له حدود، والقرآن خير شاهد على ذلك، فيقول: "يكون اليقين بإطلاق النظر فى الأكوان طولها وعرضها حتى يصل إلى الغاية التى يطلبها بدون تقييد، كما هدانا اللّه إلى ذلك فى كتابه".

بل إنه يشير إلى أن ثلث القرآن يدعو إلى النظر فى الكون، فهو هنا يشيد بطريقة الفلاسفة فى البحث فى أمور الكون لاستفادة العلوم العملية ولمعرفة إمارات الصنعة، غير أنه يشير إلى قاعدة هامة للغاية، يجب التنبيه إليها وهى: أن القرآن يذكر "إجمالاً من آثار اللّه فى الأكوان تحريكاً للعبرة، وتذكيراً بالنعمة، وحفزاً للفكرة، لا تقريراً لقواعد الطبيعة ولا إلزاماً باعتقاد خاص فى الخليقة"[٩٨].

وفى هذا القول رد من محمد عبده على من يحاول استخراج الأحكام أو النظريات العلمية من القرآن، ولهذا المبدأ خطورته، لأن العلم متغير والقرآن ثابت، فإذا ارتبط هذا بذاك فيؤدى إلى تجمد أولهما لثبوت الآخر، أو تغير الثانى لتغير الأول، فالقرآن عنده يدعو إلى البحث فى الطبيعة، لأن فيها دلائل الخالق وفيها معاش الإنسان، لكن يرفض صب الطبيعة ونظرياتها فى قوالب مستخرجة من القرآن، وإنما السعى إلى معرفة الطبيعة بالعقل والعلم أو الفلسفة.

وأما فى مجال الدين، فيضع حدوداً للعقل لا يتجاوزها، لأنه عاجز عن النفوذ إلى كنهة الأشياء، ولا يعرف إلا ما يظهر من أعراضها، ويحاول محمد عبده أن يقارب بين الدين والعلم، أو بين الدين والفلسفة، طالما كان هذا يتعلق بأمور الكون، أما ما يتجاوز هذا المجال فعلى العقل أن يلتزم فيه بحدوده.

ولذا يرى محمد عبده أن الفلاسفة قد أخطأوا فى منهجهم عندما طبقوه على الأمور الدينية، "فسقطت منزلتهم من النفوس، ونبذتهم العامة، ولم تحفل بهم

الخاصة، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامى من سعيهم"[٩٩].

فكان خطأ الفلاسفة فى نظر محمد عبده، أنهم خلطوا المباحث المادية بالمباحث الدينية، وحشروا العقل فى مجالات من الدين لا يحق دخولهم فيها، وحاولوا أن يقاربوا بين هذا وبين عقائد اليونان فيما عرف عنهم بالتوفيق بين الفلسفة والدين.

أما المجال الصحيح الذى تستطيع فيه الفلسفة أن تؤدى أجل الخدمات، فهو البحث فى ظواهر الطبيعة، أو كما يقول: "كشف الأسرار المخبوءة فى أعماق الكون"، فهى قد تحقق بعض المنافع العملية خاصة فى تقدم الصناعات، ولكن هذه المنافع لم تتحقق فى الإسلام بصورة كاملة، لأن الفلاسفة زجوا بأنفسهم فى المنازعات الدينية وخلطوا فنونهم بالدين.

وقد علق محمد رشيد رضا على هذا بقوله: "إن الفلاسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين، ويزجوا بأنفسهم فى المنازعات الدينية لتركوا وشأنهم فى البحث،وإذن لارتقت علومهم وارتقت بها الصناعات، واتسع العمران.

وعلى الرغم من إعجاب محمد عبده بطريقة الفلاسفة ومنهجهم فى بحث مجالات الطبيعة، إلا أنه عاب عليهم أمرين:

الأول : إعجابهم بما نقل إليهم من فلاسفة اليونان، خصوصاً من أرسطو وأفلاطون، ومحاولة تقليدهما مما جعلهم ينشغلون بمسائل لم يكن لها أثر فى الحياة.

والأمر الثانى :أنهم زجوا بأنفسهم فى المنازعات التى كانت قائمة بين أهل النظر فى الدين فأثاروا عليهم حماة الدين، مما جعلهم يثورون عليهم ويذهب أحدهم وهو الغزالى إلى تكفيرهم.

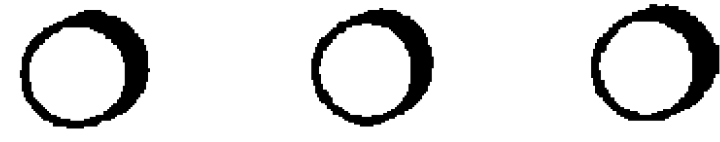
هذه هى المصادر الثقافية التى أثرت فى تحديد إطار فكر الإمام محمد عبده ومنهجه فى دراسة العقيدة، والتى حاول فيها جمع بعض عناصر هذه المناهج، وتكوين منهج خاص به تحرر من الارتباط بمدرسة فكرية معينة، يمكن أن ينسب إليها منهجه، بل كان هدفه هو أساس اختياره بين هذه المناهج، فكان هدفه السعى إلى تبسيط العقائد الدينية، وإيجاد نوع من الألفة والوحدة بين مختلف أفراد المسلمين، والتزام بما ينادى به الإسلام فى خطوطه العامة، وأن يكون هناك فاصلٌ معينٌ بين مجال الدين ومجال العلم، وأن يكون الدين دافعاً للعلم وليس معوقاً له، فيفسر ما فى الدين لتحقيق المدنية الحديثة التى ينشدها من تقدم علمى وإصلاح أخلاقى، حيث

إن الأخلاق فيما يرى هي مكتسبة وليست غريزية، وكان يريد الوصول بهذا المنهج إلى تحقيق غايتين:

الأولى: الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية وسلامتها الاجتماعية، مما حمله على تناسي التمييزات الفكرية وتجنب إعادة فتح المناقشات القديمة.

والثانية :الإجابة على بعض الأسئلة التي أثيرت فى تلك الفترة فى أوروبا وكان لها صدى فى مصر، وهى قضية العلاقة بين العلم والدين، التى حاول أن يوجد بينهما توافقاً وتميزاً يلائم مشروعه الحضارى، ولا يخالف الإطار الإسلامى العام.

وهكذا أراد محمد عبده أن يقيم مذهباً خاصًّا به فى دراسة المسائل الإلهية أو علم العقيدة، ولكنه لم يعتمد منهجاً كاملاً من مناهج السابقين، بل بحث كل مسألة من مسائل هذا العلم معتمداً على بعض أقوال الفلاسفة أو المتكلمين أو المتصوفة يوافق بها كل طائفة من هذه الطوائف أو يخالفها مستقلاً بمنهجه الخاص الذى اتسم بطابع الفهم والتحقيق والملاءمة للمطابقة العملية كى يحقق خطوات الإصلاح فى سبيل تحقيق التقدم.



الهوامش

١- د. عاطف العراقى: دراسة بعنوان: "رؤية محمد عبده للإسلام" ضمن كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده ، دار سينا للنشر ،القاهرة ؛ ١٩٨٧، ص٩.

٢- محمد عبده ، مقالة بعنوان: "درس عام فى العلم الإسلامى والتعليم " ألقاها فى تونس، ولخصتها جريدة " الحاضرة التونسية " ، ونقلتها عنها المنار .

انظر الأعمال الكاملة ، تحقيق د. محمدعمارة ،ج٣ ،ص١٤٣ .

٣- محمد عبده ،الأعمال الكاملة ،ج٢ ،ص٤٥٥ .

٤- محمد عبده ، مقالة بعنوان : " العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية "، نشرت بالأهرام ، العدد ٣٦ ، السنة الأولى ، سنة ١٨٧٧ ،وهى ضمن الأعمال الكاملة ، ج٣ ص١٥ .

٥- محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ضمن الأعمال الكاملة ،ج٣ ،ص٣٥٥.

٦- د. عاطف العراقى ،رؤية محمد عبده للإسلام ، ص١١.

٧- محمد عبده " درس عام فى العلم الإسلامى والتعليم" ، منشور ضمن الأعمال الكاملة ، ج٣،ص١٥٠ .

٨- محمد عبده ،رسالة التوحيد ، الأعمال الكاملة ج٣،ص٣٥٨ .

٩- يذهب بايندر فى كتاب الثورة العقائدية فى الشرق الأوسط، ترجمة خيرى حماد، ص ١٥٥ إلى أن محمد عبده قد أعرب عن شكوكه فى أهمية عقيدة الخلافة فى الشرع الإسلامى.

١٠- محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، ج٣، ص٣٦٠.

١١- بايندر: الثورة العقائدية، ص ١٠٥.

١٢- محمد عبده، رسالة التوحيد ضمن الأعمال الكاملة جـ٣ ص ٣٦٥.

١٣- محمد عبده، "الاضطهاد فى النصرانية والإسلام" ضمن الأعمال الكاملة، ج٣، ص ٣٢٥وفيها يتحدث عن جناية الجمود على العقيدة،

وأيضاً عبد العاطى محمد أحمد: الفكر السياسى للإمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٨، ص ٣١٩.

١٤- محمد عبده، حاشيته على شرح العقائد العضدية، وهو منشور تحت عنوان "محمد عبده بين الكلاميين والفلاسفة" تحقيق د. سليمان دنيا ص ٨.

١٥- محمد عبده، المرجع السابق، ص ٢٢.

١٦- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام، مطبعة المنار، سنة ١٩٣١، جـ١، ملخص خطابه فى ختام المنطق ص ٧٦٣.

١٧- محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة جـ٣، ص ٣٦٥.

١٨- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام جـ١، مقالة "النصرانية والإسلام" لمحمد عبده، ص ٣١٧.

١٩- محمد عبده، حاشيته على شرح العقائد، ص ٢٢.

٢٠- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام، جـ١، مقالة بعنوان: انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك لمحمد عبده"، ص ٣١٨، د. إبراهيم هلال: من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد عبده والشوكانى، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٨٧ ص١٦.

أيضاً: مصطفى عبد الرازق: محمد عبده، دار المعارف- مصر سنة ١٩٤٦ ص ٦٤.

٢١- محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ٣٦٦.

٢٢- محمد عبده، الرد على فرح أنطوان فى مقالة "الاضطهاد فى النصرانية والإسلام"، ضمن الأعمال الكاملة جـ٣، ص ٣٢٥.

٢٣- محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام ج١، ص ٤١١.

٢٤- محمد عبده، الرد على هانوتو "الإسلام والمسلمون والاستعمار"، ضمن الأعمال الكاملة جـ٣، ص ٢٢٨.

٢٥- د. عاطف العراقى: رؤية محمد عبده للإسلام، دراسة ضمن كتاب الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٣-١٤.

٢٦- محمد عبده، الرد على فرح أنطوان، الاضطهاد فى المسيحية والإسلام، الأعمال الكاملةجـ٣، ص ٣٤٢.

٢٧- محمد عبده، تفسير سور عم، ص ١٧٥.

وأيضاً: د. عثمان أمين ، محمد عبده، رائد الفكر المصرى، مكتبة النهضة، سنة ١٩٥٥، ص ٦٠.

٢٨- د. إبراهيم هلال: من نقاط الالتقاء، ص ٢٥.

٢٩- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام جـ١، فى ختام درس المنطق، ص ٧٦٢.

وأيضاً: د. عثمان أمين، رائد الفكر المصرى، ص ٩٦.

٣٠- محمد عبده، الرد على فرح أنطون، "الاضطهاد فى النصرانية والإسلام" ضمن الأعمال الكاملة جـ٣، ص ٣٢٦. وأيضاً: إبراهيم هلال، من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد عبده والشوكانى، ص ٢٧.

٣١- محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام، مقالة (القضاء والقدر)، جـ٢، ص ٢٧٠.

٣٢- تفسير سورة عم.

٣٣- محمد عبده، حاشية على شرح العقائد العضدية، ص ٢٣.

٣٤- محمد عبده: رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة ج٣، ص ٣١٦.

٣٥- محمد عبده، الرد على فرح أنطوان (الاضطهاد فى النصرانية والإسلام "الأعمال الكاملة")، جـ٣، ص ٣٢٦.

٣٦- المرجع السابق، ص ٣٢٥.

٣٧- محمد عبده: "درس عام فى العلم الإسلامى والتعليم"، ضمن الأعمال الكاملة، ج٣، ص ١٥٠.

٣٨- د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٨، ص ١٧.

٣٩- محمد عبده: مقالة "العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية"، ضمن الأعمال الكاملة جـ٣، ص ١٥.

٤٠- محمد عبده، رسالة التوحيد ضمن الأعمال جـ٣، ص ٣٦٥- ٣٦٦.

٤١- المرجع السابق، جـ٣، ص ٣٥٦.

٤٢- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ١٥١.

٤٣- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ١٥١.

٤٤- د. سليمان دنيا، مقدمة كتاب محمد عبده بين الكلاميين والفلاسفة، ص ٢٦.

٤٥- المرجع السابق، ص ٩.

٤٦- المرجع السابق، ص ١٢.

٤٧- د. عثمان أمين، رائد الفكر المصرى، ص ١١٤.

٤٨- د. منى حسن، مقالة بعنوان "الاعتزال عند محمد عبده"، مجلة دراسات عربية، العدد ٩، سنة ١٩٨٨، السنة ٢٤.

٤٩- محمد عبده، رسالة التوحيد، ضمن الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ٣٥٧.

٥٠- محمد عبده، حاشية على شرح العقائد، ص ١٩٧.

٥١- بايندر، الثورة العقائدية، ص ١١٤.

٥٢- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٢، ص ٤٥٦، وهو من تعليقات الإمام على شرح نهج البلاغة.

٥٣- محمد عبده، الأعمال الكاملة جـ٣، رسالة التوحيد، ص ٣٧٩.

٥٤- المرجع السابق، جـ٣، ص ٣٧٧.

وأيضاً: عباس محمود العقاد، تراجم وسير، مج ١٧، بعنوان: "محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم، "دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص ١٧٩.

٥٥- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٢، ص ٤٥٩.

٥٦- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام مقالة عن (القضاء والقدر) جـ٢، ص ٢٦٦. وانظر تفسير سورة العصر، ص ٤٥.

وأيضاً: طهارى محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، تونس، سنة ١٩٨٤، ص ٢٧.

٥٧- ألبرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٨٠.

٥٨- بايندر، الثورة العقائدية، ص ١٥٠.

٥٩- محمد عبده: شرح العقائد العضدية، ص ١٩٧.

تشارلز أدمس، "الإسلام والتجديد"، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة، والنشر، سنة ١٩٣٥، ص ١١٣.

٦٠- محمد عبده الأعمال الكاملة جـ٣، رسالة التوحيد، ص ٣٧٧. وإن كان قد بقى فى حاشيته على العقائد العضدية ص ٦٠١ قوله: "ليس معنى القرآن أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة فى المصاحف المتفق على حدوثها، وما ورد فى النصوص من أنه غير مخلوق فمؤولة".

انظر أيضاً: ألبرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة، ص ١٧٧.

٦١- محمد عبده: تفسير سورة العصر، المنار جـ٦، ص ٥٩٨.

٦٢- لأبن سينا، رسالة بعنوان سر القدر.

٦٣- انظر المنار جـ٦، ص ٥٩٨، ٥٩٠. وأيضاً: تشارلز أدمس: الإسلام والتجديد، ص ١١٤.

٦٤- انظر أدلة ابن رشد فى كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وكتاب كشف مناهج الأدلة ضمن كتاب (فلسفة ابن رشد) نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت.

وانظر د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف طبعة ١٩٨٤، ص ٧٠، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ١٩٨٢، ص ٢٨٣.

٦٥- د. عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصرى، ص ٢٣١.

٦٦- محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام جـ١، ص ٢١.

٦٧- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ، جـ٢، ص ٩.

وأيضاً: جـ١، ص ١٠٦، حيث يقول: "إن السيد جمال الدين هو الذى أخرجه من التصوف إلى الفلسفة".

٦٨- العقاد، الأعمال الكاملة، جـ١٧، محمد عبده عبقرى الإصلاح، ص ١٧٨.

٦٩- ألبرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، ص ١٨٥. نقلاً عن المنار، عدد ٧، سنة ١٩٠٤-١٩٠٥، ص ٤٣٩.

وأيضاً: عثمان أمين: محمد عبده، رائد الفكر المصرى، ص ١٩١.

٧٠- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام جـ١، ص ١١٤.

٧١- المرجع السابق، جـ١، ص ٦١٣، ٦١٤.

٧٢- محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ٢٨٢. وأيضاً د. عثمان أمين: محمد عبده رائد الفكر المصرى، ص ١٥.

٧٣- محمد عبده، حاشية على شرح العقائد العضدية، ص ٢٦.

٧٤- المرجع السابق، نفس الصفحة.

٧٥- سورة الرعد، آية ١١.

٧٦- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام جـ٢، (سنن الله فى الأمم وتطبيقها على المسلمين)، ص ٣٢٣-٣٢٤.

٧٧- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ٣٤٠.

٧٨- د. سليمان دنيا: مقدمة كتاب محمد عبده بين الكلاميين والفلاسفة، ص ٦.

٧٩- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام جـ١، ص ١٣٣.

٨٠- المرجع السابق، ص ١٣٤.

٨١- الإمام محمد مصطفى المراغى، مقالة بعنوان الشيخ محمد عبده بمناسبة ذكراه السادسة والثلاثين، مجلة الرسالة، ٢١ يوليو سنة ١٩٤١، ٢٦ جمادى الآخرة سنة ١٣٦٠، العدد ٤٢٠، السنة التاسعة، ص ٩١٤.

٨٢- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٣، (الرد على فرح أنطوان: الاضطهاد فى النصرانية والإسلام)، ص ٢٧٩. وأيضاً: حاشية على شرح العقائد العضدية، ص ٢٠٠-٢٠١.

٨٣- محمد عبده، الأعمال الكاملة جـ٢، من تعليقات الإمام على نهج البلاغة، ص ٤٦٤.

٨٤- محمد عبده، الأعمال الكاملة جـ٢، ص ٤٦٧.

٨٥- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٣، الرد على هانوتو، الإسلام والمسلمون والاستعمار، ص ٢١٠.

٨٦- د. عاطف العراقى، رؤية الإمام محمد عبده للإسلام، ص ٢٤-٢٥.

٨٧- مقالة لمحمد عبده بعنوان (القضاء والقدر) نشرت فى جريدة العروة الوثقى، ومنشورة ضمن تاريخ الإمام جـ٢، ص ٢٦٥. وأيضاً تشارلز أدمس، الإسلام والتجديد، ص ١٤٣.

٨٨- العقاد، الأعمال الكاملة، جـ١٧ (محمد عبده عبقرى الإصلاح) ص ١٨٥.

٨٩- ألبرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، ص ١٧٧.

٩٠- محمد عبده، حاشية على شرح العقائد العضدية، ص ١٨١.

٩١- محمد عبده، الأعمال الكاملة جـ٣، "الرد على فرح أنطوان"، ص ٢٨٢.

٩٢- د. عاطف العراقى، رؤية الإمام محمد عبده للإسلام، ص ٢٨.

٩٣- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

٩٤- محمد عبده، المرجع السابق، جـ٢ "مقدمة البصائر النصيرية"، ص ٤٢٦.
راجع أيضاً تاريخ الإمام، جـ٣، ص ٧١، إذ وصف بأنه (قطب دائرة الفلسفة).

٩٥- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ٢٨٢.

٩٦- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٢، مقدمة البصائر التنصيرية، ص ٤٢٦.

٩٧- محمد عبده، الأعمال الكاملة جـ٣، مقالة بعنوان: "العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية"، ص ١٥. وأيضاً: محمد رشيد رضا تاريخ الإمام جـ٢، ص ٥٨.

٩٨- محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ٣، "الرد على فرح أنطوان (الاضطهاد فى النصرانية والإسلام)"، ص ٢٧٩.

٩٩- تشارلز أدمس: الإسلام والتجديد، ص ١١٧.



المراجع

(أ) مؤلفات محمد عبده

١- الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٢، ٦ أجزاء.

٢- "حاشية على شرح العقائد العضدية"، تحت عنوان: "محمد عبده بين الكلاميين والفلاسفة"، تحقيق د. سليمان دنيا.

٣- البصائر النصيرية فى علم المنطق، لزين الدين عمر بن سهلان الساوى، تعليق محمد عبده، القاهرة، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٨٩٠م.

٤- تعليق على كتاب نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضى من كلام سيدنا أمير المؤمنين على بن أبى طالب، نشر مؤسسة الأعلمى، بيروت.

٥- تفسير سورة العصر، نشرت أولاً بالمنار ثم طبع فى القاهرة سنة ١٣٢١هـ- ١٩٠٣م.

٦- تفسير جزء عم: نشر أولا فى المنار ثم طبع منفردا فى القاهرة سنة ١٣٢٢هـ- ١٩٠٤م.

(ب) مؤلفات آخرين:

ابن رشد:

٧- فلسفة ابن رشد، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٩، وبها (فصل المقال، وكشف مناهج الأدلة).

أدمس (تشارلز):

٨- الإسلام والتجديد، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٥م.

أحمد (عبد العاطى محمد):

٩- الفكر السياسى للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.

العراقى (د. عاطف):

١٠- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر ١٩٨٤.

١١- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر ١٩٨٢.

١٢- ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر ١٩٧٨.

١٣- دراسة بعنوان" رؤية الإمام محمد عبده للإسلام"، ضمن كتاب الإسلام دين العلم والمدنية، نشر دار سينا، القاهرة ١٩٨٧.

العقاد (عباس محمود):

١٤- الأعمال الكاملة، سير وتراجم جـ١٧، "محمد عبده عبقرى الإصلاح"، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

المراغى (الإمام محمد مصطفى):

١٥- مقالة بعنوان "الشيخ محمد عبده"، بمناسبة ذكراه السادسة والثلاثين، مجلة الرسالة، عدد ٤٢٠، السنة التاسعة، ٢١ يوليو ١٩٤١، ٢٦ جمادى الآخرة، ١٣٦٠هـ.

أمين (د. عثمان):

١٦- محمد عبده، رائد الفكر المصرى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.

بايندر:

١٧- الثورة العقائدية فى الشرق الأوسط، ترجمة خيرى حماد، القاهرة.

حسن (د. منى)

١٨- مقالة بعنوان: "الاعتزال عند محمد عبده)، مجلة دراسات عربية، العدد٩، السنة ٢٤، ١٩٨٨.

حورانى (ألبرت):

١٩- الفكر العربى فى عصر النهضة، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨م.

رضا (محمد رشيد)

٢٠- تاريخ الأستاذ الإمام، جـ١، جـ٢، مطبعة المنار، سنة ١٩٣١.

طهارى (محمد):

٢١- مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، تونس، ١٩٨٤م.

عبد الرازق (مصطفى):

٢٢- محمد عبده، دار المعارف، مصر ١٩٤٦.

محمود (د. زكي نجيب):

٢٣- مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٩٨٣.

٢٤- رؤية إسلامية، دار الشروق، ط١، سنة ١٤٠٧هـ/١٩٧٨م.

٢٥- من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط٣، سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

هلال (إبراهيم):

٢٦- من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد عبده والشوكاني، مكتبة النهضة، ١٩٨٧.





بحوث فى التشريع الإسلامى وأسانيد قانون الزواج والطلاق رقم ٢٥ سنة ١٩٢٩(*)

للشيخ محمد مصطفى المراغى

٩- قضاء القاضى وفتواه بخلاف مذهبه

فى حاشية ابن عابدين، قال فى الفتح: ولو قضى فى المجتهد فيه ناسياً مذهبه مخالفاً لرأيه نفذ عند أبى حنيفة رواية واحدة، وإن كان عامداً ففيه روايتان، وعندهما لا ينفذ فى الوجهين؛ وجهى النسيان والعمد، والفتوى على قولهما. وذكر فى الفتاوى الصغرى أن الفتوى على قوله، والوجه فى هذا الزمان أن يفتى بقولهما؛ لأن التارك لمذهبه عمداً لا يفعله إلا لهوى باطل لا لقصد جميل، وأما الناسى فلأن المقلد والحاكم الذى ولاه ما قلده إلا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره؛ هذا كله فى القاضى المجتهد. وأما القاضى المقلد (أى المتبع لمذهب من المذاهب) فإنما ولاه الحاكم ليحكم بمذهب أبى حنيفة مثلاً، فلا يملك المخالفة فيكون معزولاً بالنسبة إلى ذلك الحكم.

وفى شرح الدر: قضى من ليس مجتهداً كحنفية زماننا بخلاف مذهبه عامداً لا ينفذ اتفاقاً، وكذا ناسياً عندهما، ولو قيده السلطان بصحيح مذهبه تقيد بلا خلاف، وأما الأمير فمتى صادف مجتهداً فيه نفذ أمره كما قدمنا عن سير التتار خانية فليحفظ.

وفى حاشية ابن عابدين: وقد قدمنا أن السلطان لو حكم بين اثنين فالصحيح نفاذه، قال الرملى: وفى الخلاصة وفى النوازل أنه لا ينفذ. وفى أدب القاضى للخصاف ينفذ وهو الأصح. وقال

(*) تابع المقالة المنشورة فى العدد السابق (٧٣-٧٤)

القاضى الإمام: ينفذ، وهذا أصح. وتدل هذه النصوص على ما يأتى:

(١) القاضى المجتهد إذا قضى بخلاف رأيه ناسياً ففى نفاذ قضائه وعدمه رأيان كلاهما مفتى به، وإذا قضى بخلاف رأيه عامداً لا ينفذ قضاؤه على المفتى به، وذلك لسببين: السبب الأول: أن تعمده مخالفة رأيه دليل الهوى والغرض. والثانى: أن الحاكم الذى ولاه ما ولاه، إلا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره. فلا يملك مخالفة ذلك؛ لأنه معزول عن المخالفة.

(٢) القاضى المقلد لا ينفذ قضاؤه بخلاف مذهب متبوعه عامداً أو ناسياً؛ لأنه إنما ولى ليحكم بمذهب متبوعه (كأبى حنيفة مثلاً) فهو معزول عن الحكم بغير هذا المذهب.

(٣) للسلطان أن يحكم ويقضى بين الخصوم على المفتى به ومتى صادف مجتهداً فيه نفذ أمره.

ولا شبهة فى أن علة عدم نفاذ حكم القاضى بخلاف مذهبه سواء أكان مجتهداً أم مقلداً انحصرت فى أمرين: الأول: اتباع الهوى، والثانى: عزله عن خلاف مذهبه. ونحن لا نخالف فى هذا، ونصرح بأن الحكم بالهوى باطل، ونصرح بأن الحكم بخلاف ما أذن به القاضى من الحاكم الذى ولاه باطل.

ولكن الذى نتحدث عنه شئ وراء هذا كله، ذلك أننا نتحدث عن قانون سيضعه الحاكم، ويلزم فيه القضاة باتباع مذاهب معينة غير مذاهبهم لمصلحة رآها ورآها المسلمون، ونحن نصرح بأن هذا جائز شرعاً، وأن القاضى يجب عليه شرعاً أن يقضى فى مثل هذا بما يقيده به الحاكم، ولا يجوز له أن يقضى بغير ما قيده به الحاكم، وإلا كان قضاؤه باطلاً، وذلك لأن القاضى نائب عن الحاكم فى الحكم، وقد كان يجوز للحاكم أن يقضى بالأقوال التى يريد تقييد قضاته بها، فيجب عليهم اتباع شروط التوكيل عنه.

١٠ - قضاء القاضى وفتواه بالضعيف من مذهبه

فى ابن عابدين: سئل شيخ الإسلام عطاء بن حمزة عن أبى الصغيرة زَوَّجها من صغير، وقبل أبوه وكبر الصغير، وبينهما غيبة منقطعة، وقد كان التزوج بشهادة الفسقة، هل يجوز للقاضى أن يبعث إلى شافعى المذهب ليبطل هذا النكاح بسبب أنه كان بشهادة الفسقة؟ قال: نعم.

وفى شرح الدر: وجزم المصنف بأن القاضى إذا خالف مشهور مذهبه لا

ينفذ حكمه فى الأصح، كما لو ارتشى إلا إن نص السلطان على العمل بغير المشهور، فيسوغ فيصير حنفياً زفرياً، وهذا لم يقع بل الواقع خلافه. وفى حاشية ابن عابدين: وحاصل عبارة المصنف أن قضاة هذا الزمان يعملون بقول زفر ابتغاء حطام الدنيا. وهو قول فاسد كما قال الكمال، ومع ذلك فهو مجتهد فيه، وصرح فى جامع الفصولين: أنه لو قضي به قاض ينفذ؛ لأن للاجتهاد فيه مساغاً، والوجه عندى فى هذا الزمان عدم نفاذه؛ لأنه إنما يقع بأخذ المال فى مقابلته.

وحاصل المسألة التى تناولها هذا الخلاف أن الرجل إذا طلق زوجته، ثم تزوجها زواجاً صحيحاً وهى فى العدة، وطلقها قبل الدخول يجب عليه مهر تام. وتجب عليها عدة مبتدأة، وقال محمد: تكمل العدة الأولى فقط، وقال زفر: لا يجب عليها تكميل العدة الأولى، وتحل للأزواج فور الطلاق.

وفى رسالة رسم المفتى: قال السبكى فى الوقف من فتاويه: يجوز تقليد الوجه الضعيف فى نفس الأمر فى حق نفسه لا للفتوى والحكم. فقد نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز وقال العلامة الشرنبلالى فى رسالة العقد الفريد فى جواز التقليد: مقتضى مذهب الشافعى كما قال السبكى منع العمل بالقول المرجوح فى القضاء والافتاء دون العمل لنفسه ومذهب الحنفية المنع لكون المرجوح صار منسوخاً قلت: والتعليل بأنه صار منسوخا إنما يظهر لو كان فى المسألة قولان رجع المجتهد عن أحدهما أو علم تأخر أحدهما عن الآخر وإلا فلا. كما لو كان فى المسألة قولان؛ قول لأبى يوسف وقول لمحمد فإنه لا يظهر النسخ لكن مراده أنه إذا صحح أحدهما صار الآخر بمنزلة المنسوخ، وهو معنى ما مر من قول العلامة قاسم: أن المرجوح فى مقابلة الراجح بمنزلة العدم، ثم إن ما ذكره السبكى من جواز العمل بالمرجوح فى حق نفسه عند الشافعى مخالف لما مر عن العلامة قاسم من نقل الإجماع على عدم العمل بما شاء من الأقوال إلا أن يقال: المراد بالعمل الحكم والقضاء وهو بعيد. والأظهر فى الجواب أخذا من التعبير بالتشهى أن يقال إن الإجماع على منع إطلاق التخيير أى بأن يختار ويتشهى مهما أراد من الأقوال فى أى وقت أراد أما لو عمل بالضعيف فى بعض الأوقات لضرورة اقتضت ذلك فلا يمنع منه وعليه يحمل ما تقدم من الشرنبلالى من أن مذهب الحنفية المنع.

وفى رسالة رسم المفتى: وفى المعراج عن فخر الأئمة، لو أفتى مفت بشئ من

هذه الأقول في مواضع الضرورة طلباً للتيسير لكان حسناً وبه علم أن المضطر له العمل بذلك لنفسه كما قلنا وأن المفتى له الافتاء به للمضطر فما مر من أنه ليس له العمل الضعيف ولا الافتاء به محمول على غير موضع الضرورة كما علمته من مجموع ما قررناه.

وفى متن خليل مع شرحه: وحكم القاضى المقلد بقول إمامه أى بالراجح منه لا بقول غيره، ولا بالضعيف من مذهبه، وكذا المفتى فإن حكم بالضعيف نفذ إلا إذا لم يشتد ضعفه، وكان الحاكم من أهل الترجيح وترجح عنده ذلك الحكم بمرجح فلا ينقض كما لو قاس عند عدم النص وهو من أهله. قال الدسوقى: قوله لا بقول غيره، أى ولا يجوز له الحكم بقول غير إمامه وإن حكم لم ينفذ حكمه، والقول بأنه يلزمه الحكم بقول امامه ليس متفقاً عليه حتى قيل ليس إمامه رسولاً أرسل إليه بل حكوا خلافاً إذا اشترط السلطان عليه ألا يحكم إلا بمذهب أمامه فقيل: لا يلزم الشرط، وقيل: بل تفسد التولية، وقيل يمضى الشرط للمصلحة.

وقال الدسوقى أيضاً: قوله وكذا المفتى أى فلا يجوز له الإفتاء إلا بالراجح من مذهب إمامه لا بمذهب غيره ولا بالضعيف من مذهبه. نعم يجوز له العمل بالضعيف فى خاصة نفسه إذا تحققت الضرورة، ولا يجوز للمفتى الإفتاء بغير المشهور لأنه لا تتحقق الضرورة بالنسبة لغيره كما يتحققها بالنسبة لنفسه، ولذلك سدوا الذريعة وقالوا بمنع الفتوى بغير المشهور خوف أن لا تكون الضرورة متحققة لا لأجل أنه لا يعمل بالضعيف، ولو تحققت الضرورة قاله البنانى. ويؤخذ من كلامه هذا أنه يجوز للمفتى أن يفتى صديقه بغير المشهور إذا تحقق ضرورته؛ لأن شأن الصديق لا يخفى.

هذه هى نصوص الفقهاء فى العمل بالقول الضعيف فما الذى ترشد إليه هذه النصوص؟ ترشد إلى ما يأتى:

(١) للقاضى أن يلجأ إلى غير مذهبه للضرورة (فتوى عطاء).

(٢) للقاضى أن يعمل بغير المشهور من مذهبه إذا نص السلطان على ذلك (نص الدر).

(٣) للقاضى أن يقضى بالقول المنصوص على فساده كقول زفر فى حكم العدة المار ذكره ولا ينقض قضاؤه لأنه مجتهد فيه إلا إذا كان فى مقابلة أخذ المال أو للهوى والغرض (عبارة الفصولين وتعليلها).

(٤) جواز العمل والإفتاء بالقول الضعيف في مواضع الضرورة (عبارة المعراج عن فخر الأئمة).

(٥) جواز العمل بالضعيف للشخص في خاصة نفسه وللفتوى إذا تحقق للمفتى الضرورة (عبارة الدسوقي).

(٦) منع التخيير إذا كان الغرض من الالتجاء إلى القول الضعيف الشهوة والغرض اتباعاً للهوى وابتغاء حطام الدنيا.

ويجب أن يلاحظ أن فتوى عطاء بن حمزة كانت مبنية على أن القاضي الحنفي لا يجوز له القضاء بغير مذهبه؛ لأنه معزول عنه، ولذلك أجاز له الالتجاء إلى شافعي يستطيع القضاء بذلك.

ولا يمكن لأحد أن يعترض هذه الأحكام المستفادة من هذه النصوص ونحن نوافق عليها والأصل في الدين أنه لا حجة على مسلم إلا في دليل من الأدلة الشرعية، وكل قادر على تناول الحكم منها يجب عليه أن يدع تقليد الرجال أيًا كانوا وإذا تعذر على مسلم أن ينال الأحكام من أدلتها وجب عليه أن يقلد ويسأل أهل الذكر.

المجتهد يحرم عليه شرعاً أن يعمل بغير رأيه سواء أكان مجتهداً مطلقاً أو مجتهداً في مسألة أو مسائل خاصة. والمقلد الذي يستطيع النظر في الأدلة وترجيح بعضها على بعض يجب عليه أن يعمل بما يترجح عنده بالدليل. ولا يجوز له أن يتخير. ومن لا يستطيع الترجيح يتخير أو يعمل بما يطمئن إليه قلبه.

والقاضي والمفتي لا يحيدان عن هذا، غير أن القاضي يمتاز عمن يريد العمل لنفسه، ذلك أنه عندما يقلد القضاء من الحاكم يجب عليه اتباع شروط الحاكم الذي ولاه فإن ولاه على أن يحكم بمذهب إمام معين كأبي حنيفة مثلاً، وجب عليه امتثاله، وإن حتم عليه العمل بالراجح وجب عليه امتثاله، وإن نص في منشوره على العمل بأقوال قيل أنها مرجوحة في مسائل معينة وجب عليه امتثاله. وإن نص في منشوره على العمل بغير مذهب أبي حنيفة في مسائل معينة وجب عليه امتثاله. ومتى حكم القاضي بما يقيده به الحاكم الذي ولاه لا يمكن أن يقال أن حكمه للهوى والغرض ولا أنه حكم لأخذ المال فلا ينفذ حكمه بل يصير الأمر على العكس، فإن حكم بالراجح لا ينفذ لأنه معزول عنه، ويكون حكمه باطلاً لأنه مظنة الهوى ومظنة أخذ المال.

ولا يفتونا هنا أن نبادر إلى القول بأن القول الضعيف عندما يختار للعمل به لمصلحة من مصالح الأمة لا يبقى ضعيفاً

بل يصير راجحاً وسيتضح هذا في فصل آخر- وهو فصل تغير الأحكام تبعاً لتغير العرف وللضرورة-.

١١- تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والعرف

قال ابن القيم: هذا فصل عظيم النفع جدًّا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالا سبيل إليه، وما يعلم أن الشريعة الباهرة لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم والمصالح وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل.

وقد ضرب لذلك أمثلة منها أنه شرع لهذه الأمة وجوب إنكار المنكر وتغييره ولكن إذا كان إنكار المنكر يستدعي منكراً أشد فإنه لا يسوغ الإنكار في هذه الحالة.

ومنها أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو وهذا حدٌّ نهى عنه خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض من تعطيله أو تأخيره.

ومنها أن عمر بن الخطاب أسقط الحد بالقطع عن السارق عام المجاعة قال السعدي: حدثنا هارون بن إسماعيل الحرار حدثنا علي بن المبارك حدثنا يحيى بن أبي كثير عن حسان بن زاهر أن ابن حدير حدثه عن عمر قال لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة قال السعدي: سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: العذق النخلة، وعام سنة المجاعة فقلت لأحمد تقول به؟ قال أي لعمري. قلت إن سرق في عام المجاعة لا تقطعه فقال لا، إذا حملته الحاجة إلى ذلك والناس في مجاعة وشدة، وهذا على نحو قضية عمر في غلمان حاطب ذلك أنهم سرقوا ناقة لرجل من مزينة وأتى بهم إلى عمر فأقروا على أنفسهم فأمر أن تقطع أيديهم ثم ردهم، وقال لعبد الرحمن بن حاطب (سيد الغلمان) أما واللّه لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم اللّه عليه حل له لقطعت أيديهم، وأيم اللّه إذ لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك ثم قال يامزني بكم أريدت منك ناقتك؟ قال بأربعمائه، قال عمر اذهب فاعطه ثمانمائه.

وفي رسالة نشر العرف، إذا خالف العرف الدليل الشرعي؛ فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيراً من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس

الحرير والذهب، وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عامًّا، والعرف خالفه فى بعض أفراده أو كان الدليل قياساً فإن العرف يعتبر إن كان عامًّا فإن العرف العام يصلح مخصصاً، ويترك به القياس كما صرحوا به فى مسألة الاستصناع ودخول الحمام، وإن كان العرف خاصاً فإنه لا يعتبر وهو المذهب كما ذكره فى الأشباه.

وفى البزازية عازياً إلى الإمام البخارى: الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص وقيل يثبت به، ويتفرع على ذلك؛ لو استقرض ألفاً واستأجر المقرض لحفظ مرآة أو ملعقة كل شهر بعشرة وقيمتها لا تزيد على الأجر ففيها ثلاثة أقوال؛ صحة الإجارة بلا كراهة اعتباراً لعرف خواص بخارى، والصحة مع الكراهة للاختلاف والفساد لأن صحة الإجارة بالتعارف العام ولم يوجد.

ولو دفع إلى حائك غزلاً على أن ينسجه بالثلث كان مشايخ بلخ يجيزون هذه الإجارة لتعامل أهل بلدهم، والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به الأثر وتجويز هذه الأجارة فى الثياب للتعامل بمعنى تخصيص النص الذى ورد فى قفيز الطحان لأن النص ورد فى قفيز الطحان لا فى الحائك إلا أن الحائك نظيره فيكون وارداً فيه دلالة فمتى تركنا العمل بدلالة هذا النص فى الحائك وعملنا به فى قفيز الطحان كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً وتخصيص النص بالتعامل جائز ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ما ليس عنده، وأنه منهى عنه، وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص للنص الذى ورد فى النهى عن بيع ما ليس عند الإنسان لا ترك للنص لأنا عملنا بالنص فى غير الاستصناع.

وذكر الشراح: أن البر والشعير والتمر والملح مكيلة أبداً لنص رسول اللهﷺ عليها فلا تتغير أبداً فيشترط التساوى بالكيل ولا يلتفت إلى التساوى فى الوزن حتى لو تساوى الذهب بالذهب كيلاً لا وزناً لم يجز وكذا الفضة بالفضة لأن طاعة الرسول ﷺ واجبة علينا لأن النص أقوى من العرف، فلا يترك الأقوى بالأدنى، وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس لأنها دلالة على الجواز فإن قلت قد روى عن أبى يوسف اعتبار العرف فى هذه الأشياء المنصوصة حتى جوز التساوى بالكيل فى الذهب، وبالوزن فى الحنطة إذا تعارفه الناس فهذا فيه اتباع العرف اللازم منه ترك النص، فيلزم أن يجوز عنده ما شابهه من تجويز الربا ونحوه للعرف وإن خالف النص، قلت حاش

للّه أن يكون مراد أبى يوسف ذلك، وإنما أراد تعليل النص بالعادة بمعنى أنه إنما نص على البر والشعير والتمر والملح بأنها مكيلة وعلى الذهب والفضة بأنهما موزونان لكونهما كانا فى ذلك الوقت كذلك فالنص فى ذلك الوقت إنما كان للعادة، حتى لو كانت العادة فى ذلك الوقت وزن البر وكيل الذهب لورد النص على وفقها، وعلى هذا فلو تعارف الناس بيع الدراهم بالدراهم واستقراضها بالعدد لا يكون مخالفاً للنص لكن فيه شبهة وهى أن الظاهر من هذه الرواية اعتبار المعيار من كيل أو وزن أما إلغاؤهما بالكلية، والعدول عنهما إلى العدد المتفاوت الأفراد فى الوزن فهو خلاف الظاهر وخلاف النص الصريح فى اشتراط المساواة فى المكيلات والموزونات. وعلى كل حال فينبغى الجواز والخروج من الإثم عند اللّه تعالى، إما بناء على العمل بالعرف أو للضرورة، فقد أجازوا ما هو دون ذلك فى الضرورة، فقد ذكر فى البزازية فى البيع الفاسد فى القول السادس فى بيع الوفاء أنه صحيح، قال لحاجة الناس فراراً من الربا، فبلخ اعتادوا الدين والإجارة وهى لا تصح فى الكرم، وبخارى اعتادوا الإجارة الطويلة ولا تمكن فى الأشجار، فاضطروا إلى بيعها وفاء، وما ضاق على الناس أمر إلا اتسع حكمه، فإن قلت: إن المشقة والحرج إنما تعتبر فى موضع لا نص فيه، ولذا رد على أبى يوسف فى تجويزه رعى حشيش الحرم للضرورة بأنه منصوص على خلافه؛ قلت: يجاب بأن النص على تحريم رعى حشيش الحرم دليل على عدم الحرج فيه لأن استثناءه ﷺ الإذخر فقط للحرج دل على أنه لا حرج فيما عداه بناء على أن ذلك حرج يسير يمكن الخروج عنه، بخلاف مسألتنا فإن تغيير ما اعتاده عامة أهل العصر فى عامة بلاد الإسلام لا حرج فوقه.

ثم قال: فإن قلت: إن ما قدمته من أن العرف العام يصلح مخصصاً للأثر ويترك به القياس إنما هو فيما إذا كان عاماً من عهد الصحابة ومن بعدهم، بدليل ما قالوه فى الاستصناع أن القياس عدم جوازه لكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير نكير أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من علماء كل عصر، وهذا حجة يترك به القياس؛ قلت: من نظر إلى فروعهم علم أن المراد به ما هو أعم من ذلك، ألا ترى أنه نهى عن بيع وشرط.

وقد صرح الفقهاء بأن الشرط المتعارف لا يفسد البيع كشراء نعل على أن يحذوها البائع أى يقطعها، وشراء

ثوب أو خف على أن يرقعه ويخرزه، فإنهم قالوا يصح للعرف، وإنما تصح الدعوى إذا ثبت أن هذا العرف كان موجوداً زمن المجتهدين من الصحابة، فالمراد من العرف العام ما قابل العرف الخاص ببلدة واحدة، وهو ما تَعَامله أهل البلاد عامة سواء أكان قديماً أم حديثاً، واعتبار العرف الخاص ببلدة أيضاً قول فى المذهب ضعيف يجوز العمل به عند الضرورة.

فإن قلت: العرف يتغير ويختلف باختلاف الأزمان، فلو طرأ عرف جديد هل للمفتى فى زماننا أن يفتى على وفقه ويخالف المنصوص فى كتب المذهب؟ وكذا هل للحاكم الآن العمل بالقرائن؟ قلت: مبنى هذه الرسالة على هذه المسألة، فاعلم أن المتأخرين الذين خالفوا النصوص فى كتب المذهب فى المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمن وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان فى زمنهم لقال بما قالوه مما يستخرج به الحق من ظالم أو يدفع دعوى متعنت ونحوه بعدم سماع دعواه أو بحبسه ونحو ذلك، ولكن لابد لكل من الحاكم والمفتى من نظر سديد، فللمفتى الآن أن يفتى على عرف أهل زمانه وإن خالف زمان المتقدمين، وكذا للحاكم العمل بالقرائن فى أمثال ما ذكرناه. وفى رسم المفتى: والتحقيق أن المفتى لابد له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس، ومن جهل زمانه فهو جاهل. فهذا وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتى ليس له الجمود على المنقول فى كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا ضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه. وفيه ايضاً بعد أن نقل فروعاً كثيرة فى موضوعات مختلفة: فهذه النقول ونحوها دالة على اعتبار العرف الخاص وإن خالف المنصوص عليه فى كتب المذاهب ما لم يخالف النص الشرعى، ومن ذلك ما لو باع التاجر فى السوق شيئاً بثمن ولم يصرحا بحلول ولا تأجيل وكان المتعارف فيما بينهم أن البائع يأخذ كل جمعة قدراً معلوماً، انصرف إليه بلا بيان، واعتبر فيه عرف ذلك السوق الخاص وإن لم يتعارف عليه فى أكثر البلاد، مع أن المنصوص عليه فى كتب المذهب حلول الثمن ما لم يشترط تأجيله، وعلى هذا فالحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص؛ ومن ذلك بيع الثمار على الأشجار عند وجود بعضها دون البعض، فقد أجازه بعض علمائنا للعرف، وكان شمس الأئمة الحلوانى يفتى به وبجوازه، وظاهر المذهب أنه لا يجوز، ولا شك فى تحقق الضرورة فى

زماننا، وفيما ذكر من الجواز تيسير على الناس ورحمة بهم من حيث صحة بيعهم وحل أكلهم الثمار والخضروات وتناولهم أثمان ذلك وبقي شئ وهو أنهم صرحوا بأن بيع الثمار على الأشجار إنما يصح إذا شراها مطلقاً أو بشرط القطع، أما بشرط الترك على الأشجار فلا يصح لأنه شرط لا يقتضيه العقد، وفيه لأحد المتعاقدين منفعة وهي زيادة النمو والنضج. ولا يخفى أنهم في هذا الزمان وإن لم يشترطوا الترك لكنه معروف والمعروف كالمشروط، ولم أر من صرح بذلك، وينبغي جوازه، فإنه حيث جاز للعرف بيع المعدوم مع أن بيعه باطل لا فاسد فيجوز البيع مع هذا الشرط بالأولى. (هذه النصوص منقولة من مواضع متفرقة).

وينبغي أن يطال النظر إلى هذه النصوص، فهي تنطق بالروح العالي الذي كان يملأ صدور الفقهاء، وتدل على مقدار احترامهم لعرف الناس وعاداتهم، وعلى مقدار فهمهم للقواعد الفقهية، وأنها ما وضعت إلا لمصلحة العباد وضبط التعامل بينهم، وأنه يجب أن تخضع لعرفهم، وأن تخضع للضرورات والحرج، فلا يجوز أن تجمد الفقهيات الاجتهادية أمام حوادث الزمن وأمام ما يجد فيه من عادات ومصطلحات، وهي قابلة للتجدد وقابلة للتغير أمام العرف العام وأمام العرف الخاص.

عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه أسقط الحد عام المجاعة ولم يقطع أيدي غلمان حاطب لأن الضرورة قامت عذراً عنده درأ به الحد. وأحمد رضي اللّه عنه وافق عمر في الفصلين، والحنفية تركوا القياس وهو أحد الأدلة الشرعية بالعرف العام، وخصصوا النص بالعرف العام، وإذا رجعت إلى قواعدهم التي توجب في المخصص أن يكون متصلاً قلت إنهم نسخوا عموم النص بالعرف العام، إذ العرف قد لا يطرأ إلا بعد قرون من ورود النص فيظل النص معمولاً به قروناً طويلة ثم يجد العرف فيتقبض النص ويقتصر على ما وراء المتعارف ويأخذ المتعارف حكماً آخر خلاف حكم النص فيصير الشئ مباحاً بالعرف بعد أن كان حراماً بالنص. وقد أهدر الحنفية دلالة النص وهي إحدى الدلالات اللفظية، حيث جوزوا الإجارة على نسج الغزل بالثلث، مع أن دلالة النص المستفادة من قفيز الطحان تحرم هذه الإجارة.

وقد علل أبو يوسف النص في الربويات بالعرف، وبنى على هذا أنه إذا تغير الكيل في البر والشعير وتغير الوزن

فـى الذهـب والفضـة، اعتـبر العـرف الطارئ لا عرف النص، غير أن الفقهاء لـم يقفوا عند هذا الحد وأجازوا التعـامل فى الدراهم بالعدد بدلاً واستقراضاً وإن تفاوت وزنها، مراعـاة للعـرف ومراعـاة للضرورة، وفى هذا خـروج على النـص جملـة لأنـه إلغـاء للمعيارية بـالكيل والموزون.

وجعل الحنفية العرف الخـاص قاضيـاً على النصـوص المذهبيـة فىمسألة ثـمن البيع المتقدمة إذا كان مـن عـادة السـوق دفع شئ مـن الثمـن كـل جمعـة لا دفعـه جملـة واحـدة والمذهـب ليـس كذلـك، وأجـازوا بيـع الثمـار واعتبـار تركهـا مشروطاً، وقد كـان بيع الثمـار بـاطلاً، وكان شرط الترك فاسداً.

ورأى بعضهـم أن يعمـل العـرف الخاص ما يعملـه العـرف العـام، أى أنـه يلغى قياساً ويخصص نصًّا ويهـدر دلالـة نـص. وهـا هـم أولئـك فتحـوا البـاب للمفتين ليفتـوا تبعاً لتغير العـرف العـام والخـاص، وتبعـا للضـرورة والحـرج، وأجـازوا للحـاكم العمـل بـالقرائن، وأجـازوا لـه النهـى عـن سمـاع دعـوى المتعنت، وما أشبه ذلك.

ولا يغيب عن الأذهـان أن الأحكـام المستفادة من النصوص قليلة جدًّا بالنسبة للأحكـام الاجتهاديـة، فالأحكـام الاجتهادية قابلـة للتغـير بـالعرف العـام والخـاص، والأحكـام المسـتفادة مـن النصوص قابلة للتخصيص بالعرف العـام باتفـاق، وبـالعرف الخـاص علـى رأى بعض الحنفية.

فهل توجد مرونة فـى القوانـين تسـع الناس أكثر مما فى هذه الأحكـام؟ وهـل يصح مع هـذا أن يقـول أحـد إن قواعـد الفقه جامدة لا تسع الناس فى كل عصر ومكان؟ الحق أن هذا ظلم لهذه القواعد، ولكنه ظلم جره تزمت الفقهـاء المحدثـين الذين لـم يفهمـوا روح الديـن ولا روح الفقهاء المتقدمين.

وقـد يبـدو لأول الأمـر أن العمـل بالعرف على الطريقة التى أسلفناها عمل بما ليس دليلاً شرعياً، إذ الأدلـة الشـرعية لا تخرج عن الكتـاب والسنة والإجمـاع والقياس، والعرف ليس واحداً منها.

وقد حاول العلمـاء مـن قبـل تسـويغ اعتباره دليلاً بوجوه كثيرة يعرفها من لهم سعة اطلاع على كتب الفقه والأصـول، وكلهـا أوجـه لا تثبـت علـى التحقيـق، وأرى أن العمـل بـه عمـل بالأدلـة الشرعية، وعمل بما يسـتفاد مـن مـدارك التشريع فـى مواطـن كثيرة، وإن شئت فقل إنه عمل بأدلة الكتاب.

ففى الكتـاب الكريـم: **﴿يريـد اللّـه بكـم اليسـر ولا يريـد بكـم العسـر﴾**،

﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾.. هذان النصان يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الإسلامي، فإذا ما وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة يوقع في الحرج لحدوث ضرورة ما، أو لحدوث عرف عام يوجب تركه الحرج، وجب أن تقف النصوص الخاصة عن عملها في تلك المواطن، وأن يُعْمل بالنص العام القاطع الموجب لنفي الحرج، من ذلك تعلم أن العرف ليس دليلاً، وأنه لم يعمل به لاعتباره دليلاً وإنما يعمل به امتثالا للدليل العام القاطع الموجب لنفي الحرج.

١٢ – الاجتهاد في المذهب

كان من حق هذا الفصل أن يوضع بجوار فصل الاجتهاد الخاص، ولكن أخرناه؛ لأنه نتيجة البحث السابق، فناسب أن نذكره بجواره.

عُلِم مما أسلفناه في الفصل السابق أن للمفتي الآن أن يفتي على عرف أهل زمانه وإن خالف فتوى المتقدمين، وأنه لابد للمفتي من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس، وأنه ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا أضاع حقوقاً كثيرة، وكان ضرره أعظم من نفعه.

فللمفتي الآن أن يخصص نصاً بالعرف العام، وأن يترك القياس بالعرف العام، ويترك دلالة النص بالعرف العام، وأن يترك المنصوص عليه في ظاهر الرواية للعرف الخاص أو للضرورة والحرج، وأن يرجح رأياً على رأي لسبب من هذه الأسباب وإذا لم يفعل ذلك كان ضرره أعظم من نفعه وأضاع حقوقاً كثيرة.

هذا هو الفقه الذي لا يمكن لشخص يُقَدِّر عقله أن يحيد عنه، فإن استطاع العلماء سد باب الاجتهاد المطلق فلن يستطيعوا سد باب الاجتهاد الخاص، وإن استطاعوا فلن يستطيعوا سد باب الاجتهاد في المذهب لاختيار رأي يلائم عرفاً عامًّا أو خاصًّا، أو رأي قضت به ضرورة عامة أو خاصة، أو لاستنباط رأي في حادثة لم يكن منصوصاً عليها.

والحق أن الاجتهاد في المذهب لم ينقطع في أي عصر من العصور الماضية، وهو باق إلى الآن، فالحوادث لا نهاية لها، ولا يمكن أن تحدها الكتب ويحوطها الحصر، وفي كل يوم تجد للقضاة والمفتين حوادث لا عهد للكتب بها فيستنبطون لها أحكاماً طبقاً للقواعد العامة، وتنسب هذه الأحكام إلى مذهب القضاة والمفتين، وسيستمر هذا ما بقيت

الدنيا، وما احتاج الناس إلى القضاء والافتاء.

١٣- سوابق التشريع فى مصر فى العمل بالأقوال الضعيفة من مذهب أبى حنيفة وبغير مذهب أبى حنيفة

صدرت لائحة سنة ١٨٨٠ واشتملت المادة العاشرة منها (على أن الأحكام تكون أرجح الأقوال من مذهب أبى حنفية، ولكن نظراً لفساد الزمان يحكم القضاة فى حد القتل بمذهب الصاحبين والأئمة الثلاثة).

وصدر القانون رقم ٢١ لسنة ١٩١٠ ونصت المادة ٢٨٠ منه على وجوب العمل بالراجح فى مذهب أبى حنيفة، وبمذهب أبى يوسف فى مقدار المهر، وبما نص عليه القانون المذكور مما ليس راجحاً فى مذهب أبي حنفية؛ ومما نص عليه مما ليس راجحاً عدم حيف المقر له إذا ادعى المقر أنه كاذب فى إقراره، وجواز الحكم على الغائب بعد إعلانه ولو فى وجه النيابة إذا لم تعلم جهة إقامته؛ واشتمل القانون أيضاً على اعتبار من انتهت إليه اليمين ولم يحضر مجلس القضاء ناكلاً، وليس هذا مذهب أبى حنفية.

وصدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ وأخذ فيه برأى محمد فى التطليق للعيوب، وليس هذا رأياً راجحاً فى المذهب، وأخذ فيه برأى مالك فى نفقة المعتدة، وفى التطليق، وضرب الأجل لزوجة المفقود لتعتد بعده عدة وفاة وتتزوج، وفى الأجل ضروب فى القانون للمفقود بجميع أنواعه، أخذ بآراء ضعيفة فى مذهب مالك.

هذه سوابق التشريع صدرت على أيدى علماء المذاهب الأربعة فى قانون سنة ١٩٢٠، وأخذ فيها برأى شيوخ الحنفية الأجلاء فى قانون سنة ١٨٨٠ وقانون سنة ١٩١٠، وهى مبنية على جواز القضاء بغير مذهب القاضى، وبالضعيف من مذهبه إذا أمر بذلك ولى الأمر لمصلحة، وقد ظهر ما أسلفناه صحة هذا الرأى، وأنه حق لا يصح أن ينازع فيه، ويجب أن يلاحظ أن قانون سنة ١٩١٠ وإن أوجب على القضاة الحكم بالراجح فإنه لم يجعل الحكم باطلاً غير نافذ إذا صدر بالمرجوح، وذلك أن المادة ٣٢٧ جعلت التماس إعادة النظر لإبطال الحكم مقبولاً إذا لم يصادف الحكم قولاً فى المذهب، أما إذا صادف قولاً ولو ضعيفاً فإنه لا يقبل الالتماس ولا ينقض الحكم.

١٤- السياسة الشرعية

السياسة الشرعية: تدبير مصالح العباد على مقتضى قواعد الشريعة الإسلامية فيما كان منصوصاً عليه فى كتاب اللّه وسنة رسوله ﷺ أو أجمع عليه المسلمون من وجوب وحرمة وجب اتباعه وعدم الخروج عنه، ولا يجوز لولى الأمر إحداث شئ من النظم يصادمه ويهدمه، وما لم يكن منصوصاً عليه أو مجمعاً عليه فهو محل الاجتهاد يجوز أن يوضع له من النظم ما لا يخرج عن قواعد الشريعة العامة مما يكون الغرض منه الوصول إلى حق والخروج من باطل، ورد الظالمين عن ظلمهم وتوفير أسباب السعادة والهناء للعباد، ولما كانت نصوص الكتاب والسنة لا تفى بتفصيلات الحوادث جميعها فى كل زمان ومكان، كان من الحتم أن توضع النظم، وهذا ما نسميه السياسة الشرعية، لذلك كانت السياسة مما لا يستغنى عنها مذهب من المذاهب، ولا تستغنى عنها دولة من دول الإسلام، قال ابن عقيل فى الفنون: جرى فى جواز العمل بالسياسة الشرعية أنه الحزم، ولا يخلو من القول به إمام، وقال الشافعى: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى فى عهد الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، ونفى عمر بن الخطاب نصر بن حجاج ولم يكن هناك سبب لنفيه إلا أنه كان جميلاً تفتتن به النساء، وحرق عمر قصر سعد بن أبى وقاص لما احتجب فيه عن الرعية (فعل ذلك محمد بن مسلمة بأمره)، وألزم الصحابة أن يقلوا من الحديث عن رسول اللّه ﷺ لما اشتغلوا به عن القرآن سياسية منه للرعية، إلى غير ذلك مما فعله عمر ومن بعده من الخلفاء.

وقد تدل هذه الحوادث التى فعلها عمر رضى اللّه عنه والتى فعلها غيره على أكثر مما صدرنا به هذا البحث، وأكثر مما قاله ابن عقيل فى الفنون، غير أنى لا أريد الآن أن أستدل بها على أكثر من هذا، فلنتقصر الآن على أنه لا يجوز لولى الأمر النهى عن واجب ولا الأمر بمحرم، أما ما عدا ذلك فيجوز أن

يضع له من الأنظمة ما يرى فيه مصلحة للأمة.

١٥- طاعة ولى الأمر

قال اللّه تعالى: ﴿**ياأيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾: أمر اللّه تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء أكان ما أمر به فى الكتاب أم لم يكن فيه، فإنه أوتى الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولى الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم فى ضمن طاعة الرسول إيذاناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة، كما صح عنه ﷺ: "لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق"، وقال: "إنما الطاعة فى المعروف"، وقال فى ولاة الأمور: "من أمركم منهم بمعصية اللّه فلا سمع له ولا طاعة".

وقد اختلف فى أولى الأمر: فقيل: هم الأمراء، وقيل: هم العلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد. والتحقيق أن الآية تتناول الطائفتين، وطاعتهم من طاعة الرسول، فالعلماء يبلغون أمر الرسول، والأمراء ينفذون، فتجب طاعتهم.

وفى الآلوسى: واختلف فى المراد بهم، فقيل أمراء المسلمين فى عهد الرسول ﷺ وبعده، ويندرج فيهم الخلفاء والسلاطين والقضاة وغيرهم. وقيل: المراد بهم أمراء السرايا، وقيل: المراد بهم أهل العلم، وحمله كثير- وليس ببعيد- على ما يعم الجميع لتناول الاسم لهم، لأن للأمراء تدبير أمر الجيش والقتال، وللعلماء حفظ الشريعة وما يجوز وما لا يجوز. ثم إن وجوب الطاعة لهم ما داموا على الحق، فلا تجب طاعتهم فيما خالف الشرع، إنما الطاعة فى المعروف.

وهل يشمل المباح أولا؟ فيه خلاف، فقيل: إنه لا تجب طاعتهم فيه لأنه لا يجوز لأحد أن يحرم ما حلله اللّه تعالى، ولا أن يحلل ما حرمه اللّه تعالى، وقيل: تجب طاعتهم أيضاً كما نص عليه الحصكفى وغيره، وقال بعض محققى الشافعية: تجب طاعة الإمام فى أمره ونهيه ما لم يأمر بمحرم، وقال بعضهم: الذى يظهر أن ما أمر به مما ليس فيه مصلحة عامة لا يجب امتثاله إلا ظاهراً فقط، بخلاف ما فيه ذلك، فإنه يجب باطناً أيضاً، وكذا يقال فى المباح الذى فيه ضرر للمأمور به. انتهى.

فعلم من هذه النصوص أنه لا تجب الطاعة إذا أمر ولى الأمر بمحرم أو نهى عن واجب، أما إذا أمر بمباح فيه مصلحة عامة، أو نهى عن مباح فيه ضرر، فإنه يجب امتثال أمره ونهيه ظاهراً وباطناً على رأى الحصكفى وغيره من الحنفية، وعلى رأى محققى الشافعية، والمباح الذى لا مصلحة فيه إذا أمر به الإمام يجب امتثال أمره ظاهراً فقط. وغير خاف أن الامتثال ظاهراً وباطناً يحدث حكماً شرعيًّا آخرويًّا وحكماً دنيويًّا، فأمر الإمام يحدث وجوباً شرعيًّا، ونهيه يحدث حرمة شرعية. وقد يقال: إن الحاكم هو اللّه تعالى وليس لأحد غيره أن يحلل ويحرم. وهذا صحيح، غير أن الحكم الذى يحدث عند أمر الإمام ونهيه لم يحدث بأمره ونهيه، بل حدث بأمر اللّه تعالى؛ وخطاب التكليف **﴿ياأيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾** يتوجه على الناس عند أمر الإمام أو نهيه، فالأمر من قبل الإمام سبب فى توجه الخطاب، كما أن الزوال سبب فى توجه الخطاب بإقامة الصلاة؛ فالذى أحل وحرم هو اللّه تعالى.

١٦- التخصيص فى القضاء

لا نزاع فى جواز التخصيص فى القضاء، وهو مبدأ مقرر فى كتب الفقه، لأن سلطة القضاء من حق الحاكم، له أن يسندها جميعها إلى شخص واحد، وله أن يسندها إلى أشخاص، وله أن يجزئها، فيولى للمظالم قاضيًّا، وللمواريث قاضيًّا، وللتحجير والتفليس قاضيًّا، ولا نزاع فى أنه إذا خصص بعض القضاة بأنواع وجب عليه أن يعين لباقى الأنواع قضاة آخرين أو يسمع الدعاوى بنفسه. وقد قرر الفقهاء أيضاً أن الحقوق لا تسقط بالتقادم، وفرعوا عليه أن إقرار شخص بحق يلزمه ذلك الحق وإن طالت المدة. هذا قدر لا تنازع فيه، ولكن هل يطرد هذا فى كل دعوى ينهى الحاكم عن سماعها مهما كانت الأسباب الداعية إلى النهى، أو أنه توجد دعاوى قد ينهى الحاكم عنها لأسباب خاصة فلا يجب عليه سماعها ولا إنابة غيره لسماعها؟ هذا محل النزاع فى مسألة التخصيص، وهو موضع دقيق يصلح أن يكون مثاراً للنزاع، وأن يكون موضع اختلاف الآراء. وسنستعين على حله بمدارك الفقهاء، وسوابق التشريع فى القضاء المصرى.

صدرت أول لائحة للمحاكم الشرعية سنة ١٨٨٠ واشتملت المادة ١٤ منها على النهى عن سماع الدعوى بعد مضى خمس عشرة سنة إلا فى الوقف والإرث، فبعد ثلاث وثلاثين

سنة، ولم يسمع الحاكم دعوى نهى عنها ولم يعين من يسمعها من غير القضاة.

صدرت بعد ذلك لائحة سنة ١٨٩٧ وتضمنت المادة ٣٠ منها المنع من سماع دعوى الوقف واستبداله وغير ذلك مما يتعلق به من الشروط إلا إذا وجد إشهاد شرعى ممن يملكه على يد حاكم شرعى، وتضمنت المادة ٣١ المنع من سماع دعوى الزوجية والطلاق والإقرار بهما بعد وفاة أحد الزوجين إلا إذا كانت الدعوى مؤيدة بأوراق خالية من شبهة التصنع تدل على صحتها، وتضمنت المادة ٢٩٦ المنع من سماع الدعوى لمضى المدة على النحو المبين فى المادة ١٤ من لائحة سنة ١٨٨٠، ولم يسمع الحاكم دعوى نهى عنها فى هذه اللائحة ولم يعين من يسمعها.

صدر بعد ذلك قانون سنة ١٩١٠ واشتملت المواد ١٠٠، ١٠١، ١٣٧، ٣٧٦ على النهى عن سماع الدعاوى المبينة فيها، ولم يسمع الحاكم دعوى من هذه الدعاوى ولم يعين من يسمعها، وصدر قانون سنة ١٩٢٠ ونهى فى المادة ٣ منه عن سماع دعوى أن للمعتدة عادة فى الحيض أكثر من سنة، ولم يعين الحاكم من يسمع مثل هذه الدعوى.

وضع قانون سنة ١٩٢٠ بحضور أصحاب الفضيلة شيخ الأزهر محمد أبى الفضل ومفتى مصر السابق الشيخ محمد بخيت كبير الحنفية وشيخ المالكية بالنيابة وشيخ الشافعية بالنيابة، وكان الأستاذ الشيخ محمد بخيت أكبر فقيه من واضعى قانون سنة ١٩١٠، وعرض هذا القانون على مجلس الشورى وبحث وأقر عليه بحضور قاضى مصر إذ ذاك، والأستاذ التقى المرحوم الشيخ حسونة النواوى، ولائحة سنة ١٨٨٠ معروفة بأنها لائحة الشيخ المهدى العباسى، وكان رحمه اللّه حجة فى الفقه، صلباً فى رأيه، أميناً فى دينه.

هذه سوابق التشريع، وقد أوجدت نوعاً من النهى عن دعاوى لأسباب خاصة مع العلم بأن ولى الأمر لا يسمعها ولا يعين من يسمعها، فهل خرج هؤلاء العلماء كلهم على قواعد الفقه جهلاً أو تقية من ظلم الحكام، أو أنهم فهموا الفقه وعملوا به؛ أما أنا فأبادر إلى القول بأنهم ما جهلوا وما خافوا، وأنهم كانوا على حق فيما فعلوه.

من خبر القضاء وأَلَمَّ بماضيه البعيد والقريب لا يزال فى نفسه أثر من مرارة الشكوى من أحكام صدرت بزوجيات وأنساب ووصايا وأوقاف وشروط فى

أوقاف (نفقات لمعتدات متعنتات، وكانت هذه الأحكام تبنى على شهادة الشهود وحدهم، وعلى حيل أحكم أمرها ودبرت فيها طرق التزوير بمهارة، وكانت التجارب دائماً تؤيد صدق هذه الشكايات وخطأ تلك الأحكام، فلم يكن لولاة الأمور بد من أن يضعوا سدًّا أما هذه الضلالات والمفتريات، وأمام ذمم الشهود التى تباع وتشرى، وقد كانت الشهادات أقوى الأدلة الشرعية أيام كان الدين وازعاً، وكان خبر الفرد من الحديث حجة تؤخذ منه شتى الأحكام الشرعية، ولكن الناس غير الناس، وتحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور، لذلك وضعت قواعد النهى عن سماع بعض الدعاوى إلا مؤيدة بأوراق تدل على صحتها أو تقربها من الصحة، ولم يخطر لهم على بال وقت وضع هذه القواعد أن يسمع ولى الأمر هذه الدعاوى، وإنما قصدوا إيصاد الباب فى وجه المزورين وإعدام هذه القضايا، وليس من المعقول أن يسدوا الباب أمام القضاة ثم يفتحوه أمامهم أو أمام من ينيبونه عنهم، وإلا كان هذا عبثاً وسخرية واستهانة بالقضاة وتسجيلاً عليهم أنهم ليسوا أهلاً لسماع هذه الدعاوى لغفلتهم وجهلهم.

وإذا نظر إلى الدعاوى المنهى عنها فى جميع القوانين يرى أن الغرض من النهى هو تقييد الأدلة؛ وعدم الاعتماد على شهادة الشهود وحدها لا يخرج عن ذلك إلا النهى عن السماع لمضى المدة، وإلا النهى عن سماع أن للمعتدة عادة فى الحيض أكثر من سنة؛ والنهى لمضى المدة وافق القانون فيه الفقه، والنهى فى مسألة المعتدة بنى على أن لولى الأمر أن يمنع سماع دعوى المتعنت. وسيذكر هذا بعد.

كان من المعقول بعد أن تغيرت الذمم وضعفت العدالة أن يفقد دليل الشهادات قيمته التى كانت له من قبل، وأن يحل مكانه دليل أقوى منه تطمئن إليه نفوس القضاة وهو الدليل الكتابى.

والأحكام الشرعية تتغير بتغير العرف والزمان، ولم تكن الشهادات أقوى الأدلة إلا لقوة الصدق ومتانة الخلق، ولم يكن الخط مهدراً عند جميع فقهاء الحنفية المتقدمين إلا لضعف حجيته؛ لأن الخط يشبه الخط، أما الآن فقد استرد الدليل الكتابى قوته التى منحها اللّه إياه فى كتابه، وأصبح لنفى الشبه طريق قوى هو طريق الخبراء، وطريق أقوى وهو طريق التسجيل الرسمى.

تغير الذمم والتجارة بالشهادات أمام المحاكم دعت ولاة الأمور أن يقيدوا

قبول الشهادات بأن تصحب بدليل قوى. فالواقع أن النهى عن سماع هذه الدعاوى معناه النهى عن قبول نوع من الأدلة الضعيفة، وإحلال نوع من الأدلة القوية مكانه، والبينة فى لسان الشارع معناها ما يظهر به الحق، ولها أفراد كثيرة، منها الدليل الكتابى، والقرائن، وشهادة الشهود، وغير ذلك مما هو معروف فى كتب الفقه. فهذا نوع من التخصيص لا يدخل فى النوع الأول الذى هو من باب توزيع السلطة، وإنما هو نوع آخر من باب تقييد الأدلة. أما النهى لمضى المدة والنهى فى مسألة المعتدة فلقطع الحيل والتزوير، ولأن هذه دعاوى يكذبها الظاهر، والدعاوى التى يكذبها الظاهر لا يجوز سماعها، كما سيعلم مما يأتى:

وليس هذا نسخاً لشئ نص عليه، وإنما هو تخصيص لنصوص اعتبار الشهادة بالضرورة والحرج، وبقيت الشهادة يعمل بها فى غير الدعاوى المنهى عنها، وقد فعلت الضرورة وفعل الحرج أكثر من هذا كما علم مما أسلفناه فى البحث الحادى عشر.

وقد يقال: إن هذا يؤدى إلى ضياع بعض الحقوق التى تكون ثابتة فى الواقع وليس لها دليل إلا الشهادات، ونحن لا ننازع فى هذا، ولكنه شر قليل يغتفر بجانب الخير الكثير الذى جاء بسبب النهى، وهو طرد الدعاوى المكذوبة فى الوقف والنسب والزواج والطلاق والوصية والإيصاء ونفقة المعتدات، وقد كان يحصل مثله سواء بسواء أيام كان الفقهاء لا يعتمدون الأدلة الخطية باتفاق منهم، وكما يحتاج الناس إلى إثبات زوجية حقة ونسب صحيح فإنهم يحتاجون إلى نفى زوجية كاذبة ونفى نسب باطل.

والواقع الذى دلت عليه التجارب أن هذه القيود فى طرق الإثبات كما أسميها أنا، أو فى سماع الدعوى كما يقول الناس، حملت الناس جميعهم على العناية بحقوقهم وتدوينها، فلم تضع حقوق بواسطة هذه القيود، وإنما تأكدت بأقوى طرق الإثبات، وكانت النتيجة طرد الدعاوى المكذوبة من أمام المحاكم وبقاء الدعاوى الصحيحة. وإذا كان الناس يحرصون على حقوقهم فى قيراط من فدان، وعلى كتابة الديون ما قل منها وما كثر لعلمهم أن الكتابة هى طريق الإثبات أمام المحاكم الأهلية، فهم أشد حرصاً بلا ريب على أعراضهم وأنسابهم، ففكرة ضياع الحقوق بواسطة النهى عن سماع الدعاوى إلا مؤيدة بأوراق مسجلة فكرة خيالية صرفة لا

تشدها التجارب ولم تصقلها مزاولة الأعمال.

وضح مما أسلفناه أن النهى عن الصور التى وردت فى جميع القوانين كان الغرض منه إقفال باب الحيل والتزوير فى الدعاوى التى يكذبها الظاهر، وهى دعوى الحق بعد مضى المدة، ودعوى المعتدة أن لها عادة فى الحيض أكثر من سنة، وكان الغرض منه تقييد الأدلة وحمل الناس على إثبات حقوقهم بأدلة أقوى من الشهادات بعد أن ظهر ضعف دليل الشهادات وأصبحت قصبة مرضوضة لا يصح الاعتماد عليها فى القضايا الهامة التى تنظرها المحاكم. وقد نجحت هذه التجارب، وخزى زعماء الفتنة وقادة الضلال.

والآن نشير إلى أقوال الفقهاء التى ترشد إلى أن هناك نوعاً من النهى عن سماع الدعوى لا يجب فيه أن يسمع الحاكم الدعوى المنهى عنها ولا أن ينيب عنه من يسمعها.

فى البحر، وقد قدمنا أن من القضاء الباطل القضاء بسقوط الحق لمضى سنين، وما فى المبسوط لا يخالفه، وهو: "رجل ترك الدعوى ثلاثاً وثلاثين سنة ولم يكن له مانع من الدعوى ثم ادعى لا تسمع دعواه؛ لأن ترك الدعوى مع التمكن يدل على عدم الحق ظاهراً"، فإنه ليس فيه قضاء بالسقوط وإنما فيه عدم سماعها، وقد كثر السؤال بالقاهرة عن ذلك مع ورود النهى من السلطان أيده اللّه بعدم سماع حادثة لها خمس عشرة سنة، وأفتيت بعدم سماعها عملاً بالنهى.

وقال ابن عابدين فى حاشية الدر: قال فى الأشباه: ويجب عليه سماعها. أى ويجب على السلطان الذى نهى قضاته عن سماعها بعد هذه المدة أن يسمعها بنفسه كى لا يضيع حق المدعى. والظاهر أن هذا حيث لم يظهر من المدعى أمارة التزوير.

وفى رسالة نشر العرف: فاعلم أن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص فى كتب المذهب فى المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف، وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان فى زمانهم لقال بما قالوه مما يستخرج به الحق من ظالم أو يدفع دعوى متعنت ونحوه بعدم سماع دعواه.

وفى الرسالة المذكورة أيضاً بعد أن عدّد أشياء من التى حكمّوا فيها القرائن والعرف قال: ومنها عدم سماع الدعوى ممن عرف بحب المردان على تابعه الأمرد بمال، كما أفتى به أبو السعود والتمرتاشى والرملى، وعدم سماع

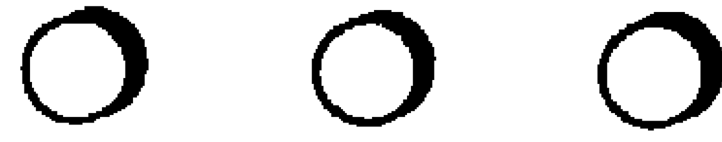
الدعوى ممن سكت بعد اطلاعه على بيع جاره أو قريبه داراً مثلا.

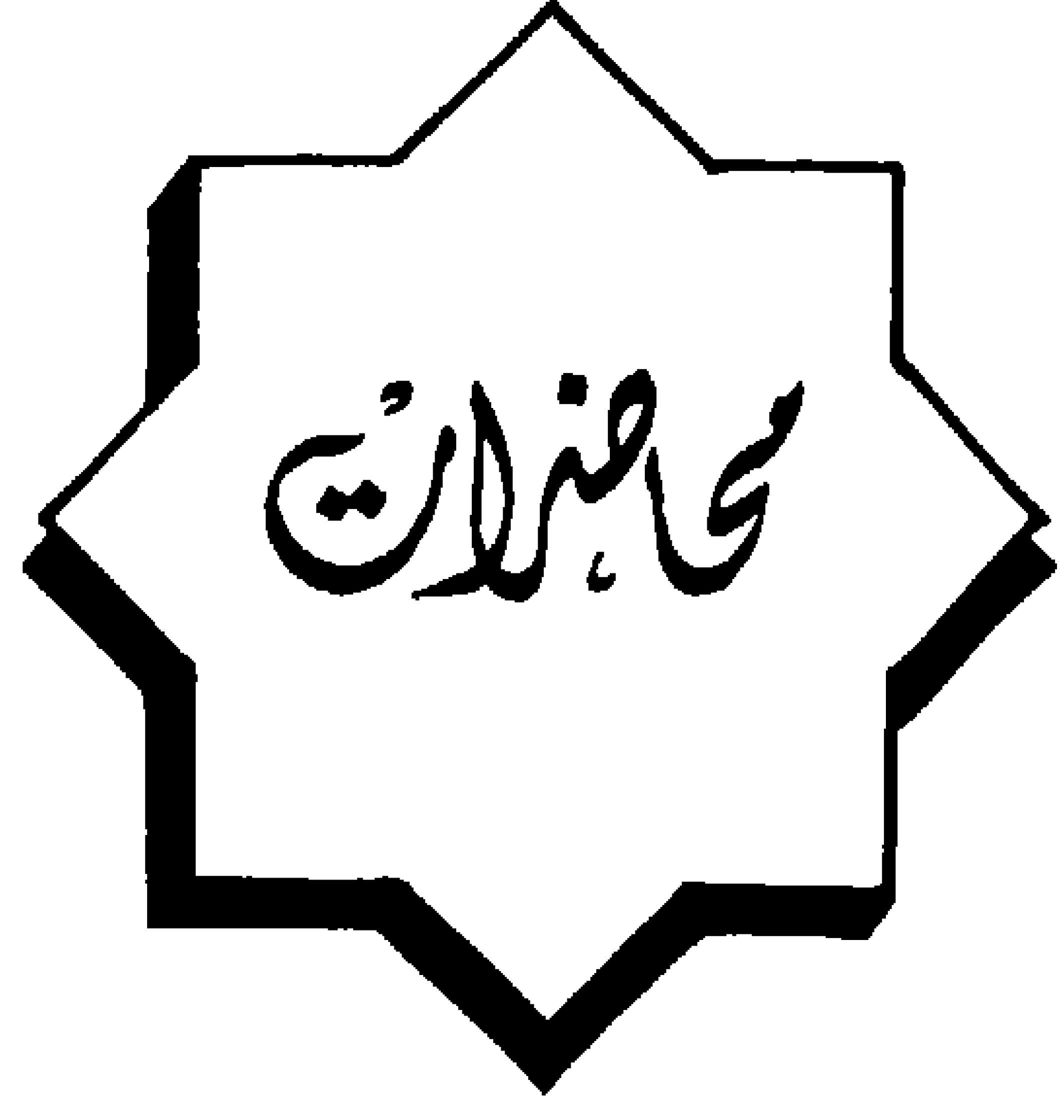
وقد عللوا النهى عن سماع الدعوى بمضى خمس عشرة سنة بقطع الحيل والتزوير، ولم يذكروا له سبباً غير هذا، وإذا تأملنا جميع الأسباب التى منع لأجلها سماع الدعاوى المذكورة هنا نجدها ترجع إلى سبب واحد فى الحقيقة وهو تكذيب الظاهر للمدعى، فعدم سماع الدعوى لمضى ثلاث وثلاثين سنة سببه أن المدعى يكذبه الظاهر، وعدم سماع دعوى القريب والجار الدار على قريبه أو جاره بعد رؤيته يتصرف فيها وبعد سكوته عن تصرفه سببه هذا، لأن السكوت دليل فى الظاهر على أن المتصرف هو صاحب الحق فى الدار، ولم يحددوا مدة لعدم سماع هذه الدعوى، وعدم سماع دعوى المعروف بحب المردان على تابعه الأمرد سببه قطع دابر الحيل والتزوير المعروفة من أمثال هؤلاء، وما عرف عنهم دليل على أن الظاهر يكذبهم، والنهى عن سماع الدعوى بعد مضى خمس عشرة سنة عللوه بأنه لقطع الحيل والتزوير، لأن سكوت المدعى هذه المدة فى غير الوقف والإرث دليل على تكذيب الظاهر للمدعى، والمعروف من تتبع الحوادث التى منع الفقهاء فيها من سماع الدعوى بناء على تكذيب الظاهر، أنهم لا يريدون من أحد سماعها لا القضاة ولا غيرهم، ولذلك قال ابن عابدين بعد أن نقل حكم وجوب السماع على الإمام بعد النهى عن الدعوى: والظاهر أن محل هذا حيث لم يظهر من المدعى أمارة التزوير، ومعناه أنه إذا كان النهى لظهور أمارة التزوير (وهى موجبة لتكذيب الظاهر) لا يجب على الإمام السماع بعد النهى.

وقد صرح ابن عابدين فى رسالة نشر العرف: بأن للمفتى والقاضى الآن أن يفعلا كما كان يفعل الفقهاء من قبل فيضعا من القواعد ما يستخرج به الحق من الظالم وما يدفع دعوى المتعنت بعدم سماع الدعوى ونحوه.

لذلك يجب أن يفرق بين أنواع النهى، فما كان منها من قبيل التخصيص وتوزيع السلطة وهو المعروف فى لوائح الترتيب لا يجوز له أن يتركه بدون قاض يسمعه، وله أن يسمعه بنفسه، وما كان منها من قبيل النهى عن الدعوى لمضى المدة قطعاً للحيل والتزوير لا يجب عليه أن يسمعه ولا أن يعين من يسمعه.

فالقول بأن النهى عن السماع دائماً يوجب على الإمام أن يسمع أو يعين من يسمع قول بعيد عن الفقه ومدارك الفقهاء.





كيف نتعامل مع الواقع(*)

تقديم : ا.د. جمال عطية
إدارة الجلسة :
المستشار/ طارق البشرى

ورقة عمل الندوة :

فى إطار المشروعات التى يقوم بها المعهد العالمى للفكر الإسلامى تحقيقاً لإسلامية المعرفة، تحتل بعض الأمور الأولية أهمية خاصة، ومن بينها: كيف نتعامل مع القرآن والسنة، وكيف نتعامل مع التراث، وكيف نتعامل مع الفكر الغربى، وكيف نتعامل مع الواقع.

ويقتضى حديثنا عن الواقع أن نعرفه، وفى هذا الصدد نجد الفلاسفة قديماً وحديثاً قد اختلفوا اختلافاً كبيراً فى تعريف الوجود بسبب اختلافهم فى المنطلقات التى بدأوا منها، فبعضهم لا يرى موجودا حقيقيا إلا اللّه، وبعضهم لا يعترف إلا بالوجود المادى، وينفى بالتالى ما وراء الطبيعة، كما ينفى المعنويات والأفكار والخيال والمثال، وبعضهم يفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود، أو بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل... إلخ.

ولا يعنينا فى هذا البحث أن نحسم هذه الأمور، ولأن مقصودنا أشمل من أن يتأثر بهذه التحديدات نفضل الأخذ بتعريف شامل كتعريف المعتزلة قديماً الذى يشمل الموجود بالقوة والموجود بالفعل، أو كتعريف وليام جيمس حديثاً الذى يشمل كل شئ، فيدخل فيه بذلك إلى جانب الماديات: الأفكار والحقوق، والرياضيات، والعلاقات، والخيال، بل

(*) سمنار نظمه المعهد العالمى للفكر الإسلامى بتاريخ ١٩٩٢/٦/٢٢.

والسلب أيضاً.

ويهمنا الأخذ بالتعريف الشامل؛ لأن المعهد العالمي للفكر الإسلامي يعطي الأولوية في اهتماماته للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مما يجعل مجال بحثه يتعدى الماديات إلى الأمور المعنوية.

والمقصود بالواقع في هذا البحث هو واقع الفرد وواقع الجماعة، سواء في حالة السكون أو في حالة الحركة.

وكما اختلف الفلاسفة في كنه الواقع، اختلفوا كذلك في موقفهم منه، وإن كانت غالبية النظريات الوضعية تنطلق من الواقع مصدراً لقيمها.

ولا يتسع المجال لمناقشة هذه النظريات، فنحن ننطلق من أن الواقع ليس مصدراً للقيم، بل القيم مصدرها الوحي، وهي حاكمة على الواقع وليست مستقاة منه.

ونتناول الموضوع تحت النقاط التالية:

أولاً: أنواع الواقع ومستويات التعامل معه:

أ- يتنوع الواقع وفقاً للوحدة موضوع الدراسة، فهناك الفرد، والأسرة، والمؤسسة، والمجتمع، والدولة، والأمة، والبشرية، إلى غير ذلك من الوحدات.

ب- كما يتنوع الواقع وفقاً لزاوية الاهتمام، فهناك الجانب الروحي، والنفسي، والخلقي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، إلى غير ذلك من زوايا الاهتمام.

ج- والواقع حين نتعامل معه له مستويات يمكن أن نشير إلى ثلاثة منها:

١- الواقع الذي راعاه المشرع عند نزول الوحي، وهو في جملته مراعاة لسنن اللّه في الأنفس والمجتمعات دون غيرها من مؤثرات البيئة والزمان والمكان؛ نظراً لأن التشريع خالد إلى يوم القيامة، وقابل للتطبيق على الأفراد والجماعات مهما اختلفت بيئاتهم وظروف زمانهم ومكانهم، وحين كان ينزل القرآن- رداً على سؤال أو حلاً لمشكلة- بلفظ عام فإن القاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

أما السنة النبوية فمنها ما يعتبر تشريعاً عامًّا ينطبق عليه ما ينطبق على القرآن من الاقتصار على مراعاة سنن اللّه في النفس والمجتمع دون مراعاة ظروف البيئة والزمان والمكان؛ وهو بهذا تشريع خالد شأنه شأن القرآن الكريم.

ومن السنة النبوية ما جاء مراعاة لواقعة معينة أو ظرف معين؛ حيث صدر عن الرسول ﷺ قضاء في خصومة أو

رداً على استفتاء أو تعبيراً عن خصوصية من خصوصيات الرسول، وهو بهذا يراعى إلى جانب سنن اللّه فى النفس والمجتمع ظروف الحالة، ومن هنا كان نطاقه التشريعى محدداً، وإن لم يكن معدوماً.

٢- وهناك مستوى آخر من مراعاة الواقع هو ما راعاه الأئمة المجتهدون فى استنباط الأحكام حين كانوا ينزلون حكم الكتاب والسنة على ظروف بيئاتهم وزمانهم ومكانهم، وهذا أحد أسباب الاختلاف فى الأحكام على ما هو مبين فى كتب أصول الفقه.

فالواقع الذى يراعيه المجتهد هنا يدخل فيه أعراف الناس وعاداتهم ونظم حياتهم المستقرة عليها معاملاتهم، ومن هنا كان العرف واستصحاب الحال مصدراً من مصادر الاجتهاد، وبطبيعة الحال فلذلك شروطه، ومن أهمها عدم مخالفة هذا العرف لنص فى الكتاب أو السنة.

٣- وهناك مستوى ثالث من مراعاة الواقع، حين يستفتى المفتى فى واقعة معينة، وحين يحكم القاضى فى نزاع محدد، ففى كلتا الحالتين تدخل فى الاعتبار ظروف أخرى من الواقع تتعلق بالمستفتى والمتقاضين وظروف الواقعة، مما هو أخص وأدق من مجرد مراعاة العرف العام والأحوال العامة للمجتمع والعصر والمكان.

ثانيا: التعرف إلى الواقع:

كيف يتم التعرف إلى الواقع بمستوياته المختلفة التى أشرنا إليها؟

١- أما التعرف إلى سنن اللّه فى النفس والمجتمع فإن ما ورد فى الكتاب والسنة من هذا النوع يحتاج إلى تصنيف وبحث، ولكنه لا يصح الاكتفاء به عن مداومة البحث فى المزيد من سنن اللّه فى النفس والمجتمع بأساليب البحث المختلفة توصلاً إلى معرفة القوانين التى فطر اللّه عليها النفس والمجتمع.

٢- هناك كذلك من أمور الواقع ما يرجع إلى عوامل الوراثة ويحتاج لذلك إلى البحث فى قوانين الوراثة والعوامل التى تؤثر فيها والنتائج التى تترتب عليها وإمكان أو عدم إمكان تعديل هذه النتائج.

٣- هناك كذلك أثر البيئة الناتج عن الوسائل التعليمية والإعلامية والمؤثرات الأخرى الاجتماعية التى تشكل واقع الفرد والمجتمع، وتحتاج كذلك إلى البحث والدراسة والتحليل.

٤- كما أن هناك مصالح الناس- وهى المقصد الأعلى للتشريع- التى تتغير وتتطور وفقاً لتغير الحياة المدنية

والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتى تحتاج إلى متابعة ومعرفة وثيقة؛ سعيًّا إلى تفهمها لبناء الأحكام الاجتهادية عليها.

٥- ثم هناك أخيراً الحالات الفردية التى لها خصوصيتها، والتى تحتاج كذلك إلى الدراسة والاستقصاء.

وواضح من هذه الأمور التى يلزم التعرف عليها أن منهجاً واحداً لا يكفى لتحقيق الغرض، فلابد من تضافر المناهج المختلفة بدءاً بالمناهج التجريبية، وانتهاءً بدراسة الحالة مما هو معروف فى العلوم الاجتماعية.

ثالثا: تقويم الواقع

نرجع فى تقويم الواقع إلى حكم الشريعة لا حكم النظريات الوضعية أو الهوى، أى أننا ننزل المثال وهو هنا حكم الشرع على الواقع، وفى الأمر تفصيل:

ففى بعض الحالات يكون الواقع مطابقاً للمثال، أى لحكم الشريعة، سواء فى ذلك أحكام الوجوب والحرمة أو الندب والكراهة.

وفى البعض الآخر يكون مخالفا للمثال، أى: لحكم الشريعة، سواء فى ذلك الوجوب والحرمة أو الندب والكراهة.

وفى بعض ثالث يكون فى منطقة المباح.

وفى كل هذه الحالات تُتَّبع آليات أصول الفقه فى إنزال الحكم الشرعى على الواقع.

رابعا: تغيير الواقع

التغيير غير التغير، فتغير الواقع قد يستدعى تغيير حكمه الشرعى، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ولكن التغيير ما يكون عن قصد إعادة الواقع إلى التطابق مع المثال، وصور التغيير كثيرة: فمن ناحية الوجود يكون بالحدوث أو بالفناء، ومن ناحية المكان يكون بالحركة، ومن ناحية الكم يكون بالنمو والزيادة أو بالنقصان، ومن ناحية الكيف يكون بالتحسن أو بالسوء.

وفى مسألة التغيير عدد من الإشكاليات:

أ- منها أن التغيير لا يكون إلا فيما هو مخالف للمثال؛ حيث يكون المثال حكماً قطعيًّا، أما إذا كان المثال حكماً ظنيًّا فلا مجال فيه لتغيير الواقع، إنما يكون المجال بالحوار المستند إلى الأدلة.

ب- وفى حالة مخالفة الحكم القطعى يرد تغيير الواقع باليد واللسان والقلب، وهنا يرد التساؤل عما إذا كانت كل وسيلة من هذه الوسائل تختص بها فئة، فيكون التغيير باليد لولى الأمر، وباللسان

للعلماء، وبالقلب لعامة الناس، أم أن هذه الوسائل الثلاثة متى توافرت شروطها ينبغى على الجميع اللجوء إليها لتغيير الواقع.

كما يرد التساؤل عما إذا كان تخصيص ولى الأمر فئة من الناس كالمحتسب قديماً، والشرطة حديثاً يَرْفع عن عموم الناس واجب التغيير أم يظل هذا الواجب قائماً فى حق الجميع.

ج- وأخيراً هناك إشكالية ما إذا كان التغيير ينفذ على الفور أم أن التنفيذ يمكن أن يكون على وجه التدرج مراعاة للواقع، وعلى وجه التحديد ما إذا كان مطلوباً استكمال الوسائل المؤدية لتحقيق المقاصد قبل الشروع فى التغيير.

د- ومن باب مراعاة الواقع ومقاصد الشريعة كذلك أن يكون التغيير جزئياً أو نسبيًّا مع التكيف الوقتى مع الواقع، بقصد التأثير فيه على المدى المتوسط والطويل بما يهيئ ظروف تغييره كلياً... إلى غير ذلك من صور التعامل مع الواقع.

خامسا: مأسسة القيم

ومما يتصل بتغيير الواقع فى اتجاه المثال أن يلجأ إلى إنشاء مؤسسات تقوم على رعاية القيم، فتضمن بذلك إلى جانب جذب الانتباه إلى أهمية كل قيمة، تنظيم الجهد الجماعى لخدمتها، وترتيب وسائل استمرار هذه الخدمة بما يتجاوز أعمار الأفراد، وهى محدودة بينما القيم مطلوب استمرارها فى الزمان، وقد شهد التاريخ مأسسة عدد من القيم كبيت المال للتكافل، والحسبة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والجيش للجهاد، والمدرسة للعلم، والمستشفى للصحة، والقضاء للعدل.. إلى غير ذلك، كما قام نظام الأوقاف بدور هام فى هذا السبيل.

هذه بعض الخواطر التى ترد ونحن بصدد التفكير فى كيفية التعامل مع الواقع، ولا يخفى أنه لا يقتصر على اتباع منهج واحد فى الجوانب المختلفة التى تناولناها، بل تتعدد المناهج تبعاً لحاجة كل موضوع وطبيعته، كما أن الجمع بين مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية واضح ويحتاج إلى مزيد من التفاعل والتطوير.

ولعل هذه الخواطر قد أوضحت موقف الإسلام الوسط بين المذاهب الواقعية والوضعية من جهة والمثالية من جهة أخرى، فالإسلام لا يقر الواقع إذا كان مخالفاً للمثال ويسعى إلى تغييره، ومن باب أولى فإنه لا يستمد قيمه من هذا الواقع، وهو من جهة أخرى لا يستمد قيمه من آراء الفلاسفة

والمفكرين، بل يستمدها من الوحى، وهو حين يسعى إلى تطبيقها لا يتجاهل الواقع، بل يأخذه بعين الاعتبار وفقاً للآليات التى أشرنا إليها.

د. جمال عطية :

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. الحمد للّه، والصلاة والسلام على رسول اللّه، " الحمد للّه الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا اللّه ".

أمام هذا التحديد فى الوقت يلزم أن أغير فى خطة عرض الأفكار، واستخدام أسلوباً أقرب إلى البرقيات منه إلى الحديث المستفيض، وأظن يعوض عن هذا أن هناك ورقة قد وزعت بالفعل، وأبدأ فأوضح أن هذا الموضوع هو حلقة من منظومة أكبر منه هى إحدى المنظومات المنهجية التى يهتم بها المعهد العالمى للفكر الإسلامى، وتضمّن كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟ كيف نتعامل مع السنة؟ كيف نتعامل مع التراث؟ كيف نتعامل مع الفكر الغربى؟ وأخيراً، كيف نتعامل مع الواقع؟

وسوف أمر بسرعة على مختلف نقاط الموضوع، فأبدأ ببيان أهمية البحث، وهذه النقطة فاتنى أن أدونها بالورقة، وأظن أن البحث له أهميته، ولكن يحسن أن نحدد وجوه هذه الأهمية، فالواقع إذا قابلناه بالمثال يخرج مقابلة العمل بالقلم، والتطبيق بالنظرية، ومن هنا كانت الأهمية الإيمانية لدراسة الواقع، فهناك وجه آخر هو تناقض وضع المسلمين مع مثالية الإسلام، وما يستتبعه ذلك من ضرورة دراسة هذا الواقع لمعرفة كيف سار إلى هذا، وكيف يتغير ليتطابق مع المثال، وهناك فقدان للتوازن بين المثال والواقع وبعض أبناء هذه الأمة، فيغلب المثال على الواقع، ويعيش حياته فى مثاليات بعيدة عن الواقع. بل يحاول أحياناً أن يطبق واقعاً ماضياً ويقصر عليه الواقع الحالى، والبعض الآخر منا يكون عنده فقدان التوازن فى أنه يغلب الواقع على المثال فيستمد قيمه من الواقع، وإذا أراد أن يهتم بالواقع اهتماماً علمياً- كما سأشرح بعد قليل- يراه الغربيون فى دراسة واقعنا نحن، فيُسْقِط على واقعنا دراسات الغربيين حتى وإن كانت مقصودة على بلادهم، فهذا الفقدان فى التوازن بين المثالية والواقع بصورتيه يعد من مبررات أو من صور أهمية هذا البحث، وهناك الأهمية الأساسية فى معرفة الواقع للعلوم الاجتماعية التى تبنى على دراسة الواقع، وإذا كنا بصدد أسلمة هذه العلوم، فلابد أن نبدأ البداية الطبيعية لدراسة الواقع الذى تنشأ فيه

علوم اجتماعية إسلامية سليمة، وأخيراً فدراسة الواقع هي حلقة ضرورية في سلسلة الإبداع والاجتهاد؛ لأن التعرف إلى الواقع قبل إبداء الرأى بالفتوى أو بالاجتهاد أمر ضرورى مما قرره الأصوليون (تحدثت في الورقة عن تعريف الواقع وأخذت التعريف الشامل الذى ذهب إليه المعتزلة قديماً، والذى ذهب إليه "وليم جميس" حديثاً، والذى يجعل كل شئ يدخل في الواقع، ليس فقط الماديات، وإنما الأفكار والحقوق والرياضيات والعلاقات والخيال، بل والسالب أيضاً يدخل فى تعداد الواقع، وأهمية اختيار هذا التعريف الشامل هو أننا في انطلاقنا في بحث هذا الموضوع، نريد أن نخدم قضية العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهى بطبيعتها من المعنويات، فلابد أن يكون ركازها في تعريف واسع يجعل العلاقات من ضمن الواقع، تحدثت عن تنوع الواقع وفقاً للوحدة موضوع الدراسة وتنوعه وفقاً لزاوية الاهتمام، ثم تنوعه كذلك وفقاً للمستويات، وأحب هنا أن أشير إشارة بسيطة، هى أن الواقع له صورتان: صورة في الواقع الثابت، وصورة في الواقع المتغير، فالواقع الثابت: هو سنن اللّه في الآفاق والأنفس التى نص القرآن الكريم على أنها لا تتغير ولا تتبدل، وطبيعى أن تكون كذلك إذا نظرنا للقرآن على أنه تشريع خالد، بمعنى: أنه يصلح لكل زمان وكل مكان، والتشريع بطبيعته مبنى على مراعاة الواقع، فهنا يكون الواقع الذى رعاه التشريع هو الواقع الثابت الذى لا يتغير، وإلا لحدث تناقض بين كون التشريع خالداً، وبين كونه مبنياً على واقع متغير، والمتتبع لآيات القرآن الكريم يجد أنه رغم أن أسباب النزول كانت خاصة إلا أن العبارة في معظم الأحوال كانت عامة، بمعنى أنها مبنية على هذا الواقع الثابت، وهناك حالات قليلة هى التى وردت لخصوصية معينة، وبالنسبة للسنة النبوية، كذلك منها ما هو شبيه بالقرآن الكريم في مراعاته للسنن الثابتة أو الواقع الثابت، ومنها ما كان مراعاة لواقعة معينة أو ظرف معين، كما لو كان مثلاً: حكماً في قضية أو رداً على فتوى، أو غير ذلك من خصوصيات الرسول ﷺ، هذا بالنسبة للواقع الثابت، أما الواقع المتغير: فهناك كذلك مستويان لهذا الواقع المتغير: مستوى الواقع العام، وهو أعراف الناس وظروفهم التى تتغير من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، وهناك الواقع الخاص بحالات فردية محددة، وهنا تأتى مراعاة هذا

الواقع فى صورة الفتوى أو فى صورة حكم القضاء حينما يتعلق الأمر بواقعة معينة، أما الواقع المتغير العام فهذا هو الذى كان يراعيه الأئمة المجتهدون؛ لأنهم يضعون قواعد عامة لبيئة معينة ولعصر معين، والعرف تحدثوا فيه ولا داعى للإفاضة فيه، ولكنه صورة من صور هذا الواقع المتغير، ولكن كيف نتعرف على الواقع؟ لقد قسمت الحديث وفقاً للمراحل السابق الإشارة إليها. التعرف على سنن اللّه فى النفس والمجتمع وأشرت إلى ما ورد فى الكتاب والسنة من هذا النوع ليس على سبيل الحصر، والذى يحتاج إلى فهم وإلى استكشاف المزيد من سنن اللّه فى النفس والمجتمع، وهناك من أمور الواقع -خلاف سنن اللّه فى النفس والمجتمع- ما يرجع إلى عوامل الوراثة، وهناك ما يرجع إلى عوامل البيئة، وهناك مصالح الناس، وأثر العرف المتغير فى تحديد هذه المصالح، كما فى تحديد مستويات المعيشة مثلاً، وما يرتبط بها من أحكام الفقر والزكاة وغير ذلك.

وهناك المصالح المتجددة وفقاً للأنظمة التى تعرض للناس، كأنظمة البنوك والتأمين، وهذه الأجهزة الآلية فى الطرقات التى تبيع وتشترى، ويتحدث الإنسان بالهاتف الآلى، يبرم عقد تأمين مع جهاز ما، وغير ذلك من مصالح متغيرة ومتجددة، ثم هناك الحالات الفردية التى يتبع فيها منهج الدراسة والاستقصاء الشخصى بكل ظروفه، وبطبيعة الحال هذه الشريحة الواسعة للواقع يلزم معها أن تتعدد المناهج التى ندرس بها هذا الواقع، وهناك نقطة أخرى فاتنى أن أضمنها فى هذه الورقة، وهى الصعوبات التى تقابل من يريد أن يتعرف إلى الواقع، فالواقع مركب ومعقد، وهذه نقطة فى طبيعة الواقع ذاته، وهناك تعدد الأبعاد المتضمنة لهذا الواقع -الزاوية التى ينظر منها الإنسان إذا أراد أن يدرس واقعاً معيناً- هناك فى بعض البلاد أو فى بلادنا على وجه الخصوص عدم توافر الحقائق والأرقام مما يعيننا على دراسة الواقع، وهناك استنكار السلطة واستنكار المجتمع لأى عمل علمى فيه نقد وتحليل وفيه بيان للأسباب؛ مما يصرف معظم الباحثين فى معظم الأحيان عن دراسة ما هو واقع إلى دراسة ما يجب أن يكون أو ما ينبغى أن يكون- أى: المثاليات- وينأوا بأنفسهم عن دراسة الواقع حتى لا تثير لهم المتاعب، أو يختارون موضوعات غير هامة لا تثير إشكالات مع السلطة، هناك كذلك طغيان ما أسماه الدكتور

حامد طه بطغيان المشاكل الزائفة على المشاكل الحقيقية، فنجد اهتماماً بمشاكل ليست لها أهمية، ونثير حولها الكثير من الحوار، بينما المشاكل الحقيقية مهملة، ثم هناك قضية التعميم فى الأحكام، كالقول بأن هذا الشعب كسول، وهذا الشعب مجد، وهذا الشعب غنى، وهذا الشعب فقير، فنحن نطلق الأحكام إطلاقاً دون أساس علمى سليم، وهناك ما يتصل بالجانب الاجتماعى والسياسى، كذلك الرقابة الذاتية التى يضعها الباحث نفسه أحياناً على بحثه، بحيث إذا توصل إلى معرفة الحقائق لا ينشرها برمتها، وإنما يضع رقابة ذاتية، فلا ينشر منها إلا ما تسمح الظروف بنشره، ويبقى الجزء الآخر لمعلوماته الشخصية، وهذا كله خلاف ذاتية الباحث؛ لأن الإنسان مهما حاول أن يتجرد من جميع هذه الصعوبات فسيظل دائماً متأثراً بمعتقداته وبآرائه الشخصية، فالعامل الذاتى له أفق، أما عن تقييم الواقع فقد تكلمت فيه بضع كلمات فى الورقة، وانتقلت إلى تغيير الواقع، وتعرضت لعدد من الإشكاليات المتعلقة بالتغيير، وإذا كان هناك شروط معينة فاشتراط أن يكون التغيير حيثما تكون المخالفة لحكم قطعى، أما إذا كانت المخالفة لحكم ظنى فالمجال ليس بمجال التغيير إنما بمجال الحوار بالأدلة، بين المختلفين فى الرأى، ثم عرضت لقضية تغيير الواقع باليد واللسان والقلب، وما إذا كانت كل وسيلة من هذه الوسائل تختص بها فئة من الناس، وما إذا كان تخصيص ولى الأمر فى أجهزة معينة يسقط من عيون الناس واجب التغيير، ثم هناك إشكالية التغيير الفورى الذى ينفذ على الفور، الذى ينفذ على وجه التضرر مراعاة للواقع، وما إذا كان التغيير جزئياً أو نسبياً مع بقاء التكيف الوقتى مع الواقع ريثما يتم على المدى المتوسط والطويل تغيير الواقع، بما يهيئ ظروف التغيير الكلى.

ثم تعرضت لمؤسسة القيم بمعنى أننا فى اتجاه تغيير الواقع إلى المثال هناك أسلوب إقامة مؤسسات لكل قيمة من القيم، يعنى تحويل القيمة إلى مؤسسة (ولا أدرى من الناحية اللغوية هل يصح هذا الاشتقاق)... كتحويل التكامل والزكاة إلى بيت مال، وتحويل الأمر بالمعروف إلى نظام حسبة، وتحويل الجهاد إلى جيش، والعلم إلى مدرسة، والصحة إلى مستشفى، والعدل إلى قضاء، وهكذا يعنى إقامة مؤسسات لرعاية القيم، ولا يخفى أهمية هذا حتى لا يرتبط العمل بالأفراد وعمرهم محدود،

أما هذه القيم فمطلوب أن تستمر وأن تتضافر عليها الجهود.

وفي الختام أشرت إلى ما سبق أن ذكرته من ضرورة اتباع عدة مناهج في المسائل المختلفة، ومن ضرورة التوافق أو التعاون بين مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية، وهو أمر قليل الاهتمام به ويحتاج إلى مزيد من التفاعل والتطوير، واختتمت هذه الورقة ببيان الفروق الرئيسية بين موقف الإسلام وموقف الغرب من قضية الواقع، فهناك خلاف تضاد في عدم اعتبار الواقع مصدراً للقيم من ناحية، واعتبار الوحي هو مصدر القيم الذى يقاس به الواقع ويسعى إلى تغييره بالاقتراب منها، بينما في الغرب تستمد القيم من الواقع، وهناك خلاف تنوع كذلك في الآليات المختلفة التي أشرنا إليها، ولا ينفي هذا ضرورة وأهمية الاستفادة من مناهج الغرب وآلياتهم في دراسة الواقع، وشكراً.

الشيخ الغزالي

بسم الله الرحمن الرحيم... حقيقة د. جمال كأنما ولد بعقل فيلسوف، ولا يستطيع إلا أن يكون هكذا، والصفحة الأولى من التقرير الذى أمامي أن من الناس من لا يرى موجوداً إلا الله، ومن الناس الآن من لا يرى موجوداً إلا الواقع المادى، فالبشرية عجيبة، وصوفية المسلمين- الصوفية الإلهية- كما يسمون أنفسهم كابن الفارض وغيره، يرون أن الوجود الحقيقى هو لله وحده، وأن الظلال أو الرسوم التى تقع عليها أعيننا لا وزن لها ولا خير فيها، وأحد الشيوخ قال لتلميذ له:

حسن إن تدع الوجود بأمره
حسن فلا يشغلك عنه شاغل
ولإن عقلت لتدركن بأنه
لا وزن لغير الذى هو حاصل

فإذا كان القدماء انبهرت بصائرهم بالوجود الإلهى، فقد وجد من نسى الوجود الإلهى تماماً وأنكره ولا يرى إلا الوجود المادى الذى يعيش فيه ويحده، وطبيعى أن الأمة الوسط أو الأمة التى تحمل رسالة الإسلام، تعلم أن الكون مخلوق لله، وأن الذى خلقه يمده بالوجود لحظة بعد لحظة، فنحن نرى قدرة الله في المادة على أنها تستمد كيانها وبقاءها منه سبحانه وتعالى، والواقع أننا لابد أن نكون ربانيين، بمعنى أن نعيش ونعرف ربنا، ونذكر به، ونشكره، وندرك آثاره فيما حولنا، ولا ننساه، ونذكره دائما، وحياتنا نصوغها في قوالب وضعها لنا في وحيه المبارك الذى أنزل علينا، وأنا رأيت كما يرى الأخوة، أن الواقع هو كل شيء،

والشيء سواء كان موجوداً بالقوة أو بالفعل يمكن إدخاله تحت المفهوم الواسع، ولابد من هذا المعنى حتى يتجاوب مع القرآن؛ لأن القرآن يقول: **﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾**.

وإن كان العلماء لهم تعليق على كلمة لكل شيء التي وردت في القرآن الكريم في مواضع شتى، فمثلاً في ألواح موسى: **﴿وكتبنا له في الألواح من كل شئ موعظة﴾** وفي ملك بلقيس: **﴿أوتيت من كل شئ ولها عرش عظيم﴾** وفي هلاك عاد: **﴿ريح تدمر كل شئ بأمر ربها﴾** كل شيء، هنا في موضعه بحسبه، فإذا كان الدين تفصيلاً لكل شيء، أى ما يسمى ديناً أو ما يتوقع أن يكون دينا ينظم العلاقة بين الإنسان وربه وبين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس من المثاليات التى أنزلها اللّه سبحانه وتعالى، فهذا هو الأساس الذى نبنى عليه موضوعنا، وهو أن الواقع هو كل شئ، وتشعبت الكلمة إلى (أ) و(ب)، فكل شئ (الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة أو النظام الخلقى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى) يدخل فى الواقع الذى يتعرض له المسلم.

فى عصرنا هذا ترى النزعة العلمانية أن الدين لا صلة له بكل شئ، بل هو شئ من الأشياء- هذا إن اعترفوا به- ومن هنا رفضوا أن يأخذوا من الدين الجانب التشريعى فيه والجانب الاقتصادى أو السياسى، لأن الإسلام إيمان ونظام، أو عبادات ومعاملات، ربما سلموا للمتدينين أن لهم صلة باللّه يعبدونه على النحو الذى يحبون، لكن أن يكون الإسلام سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو يفرض نفسه على الواقع بطريقة ما، فيرفضون هذا، ونحن طبعاً ضد هذه المقولة ونرى أن الإسلام ينتقل فى كل شئ، والإنسانية هى الإنسانية، كان فى كيانها ولبابها وغاياتها الأصيلة لا يتغير فى أى مكان أو فى أى زمان، أما ما كان من قبيل الوسائل فإنه يتغير بطبيعته، والقرآن الكريم نزل وظل ينزل على الناس مدة ٢٣ سنة، فاستطاع من تلقى القرآن أن ينقل هذا المجتمع الذى نزل فيه القرآن من واقعه المريض الأول إلى واقع آخر جديد، فكان هناك سباق مع الأيام ومع الزمن ومع الأحوال، لكنها مع ذلك تغيرت، فمن يتصور أن الأمة العربية حكمت العالم وبعقلية الجاهلية الأولى أو بمفاهيمها أو بأوبائها القديمة فهو مخطئ خطأ فاحشاً، وإنما هى خلقت

خلقاً جديداً بالـمستوى القرآنى الذى ارتفعت إليه، وكانت أمة لا تعرف حقوق الإنسان، ولا كرامات الشعوب، حتى جاء بدوى كربعى بن عامر يقول لحاشية كسرى: "جئنا نخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة اللّه، وجئنا نخرج الناس من ضيق الأديان إلى سعة الإسلام" فهو تغيير شامل فى كل شئ، ومع ذلك فالوسائل قد تتغير، فالآن هناك وسائل أرى أنها لابد وأن تبقى وأن أنتفع بها، مثل من يولد يُكْتب اسمه، أو من يتزوج يكتب عقداً، ونحن نحتاج لكتابة الأسماء منذ الولادة حتى نستطيع أن نحدد سن التعليم والتجنيد، وعندما أدعو الناس إلى الشورى والانتخابات فإنى آخذهم فى سن معين، فهذه وسائل أنتفع بها، وربما نحتاج إليها، ولكن الغاية الأساسية موجودة فى دينى ولابد منها، فحينما نأتى للـمُثُل التى نصوغ بها حياتنا سنجد القول إن الوحى الإلهى مع الطبيعة البشرية أو مع الفطرة الإنسانية كعلاقة العلبة بغطائها، فالإسلام دين الفطرة، ومعنى دين الفطرة أنه ليس فيه ما يصطدم بالطبيعة البشرية من الناحية العقلية أو من الناحية الفطرية التى يتحرك بها الإنسان، ولهذا فإنه هو الدين الحقيقى، ولابد من الاحتفاظ بهذا الـمثال لنصوغ الواقع على هداه، ولنجعل الأمة تسير طبقاً لـما خطط لها هذا القرآن الكريم، وكون الـمؤسسات تتولى هذا الذى يقع أو هذا الذى يخطط فهذا موجود فى العالـم الإسلامى، ومن قديم كان الـمفروض أن الحاكم هو الحاسة أو العقل التنفيذى للوحى الإلهى، ولكننى لاحظت فساد جهاز الحكام قديماً، ولكن عندما فسد الجهاز الحاكم تحركت الأمة فقدمت العوض، ولـم يتحرك الجهاز الإسلامى لكى يقاتل الظلمات الـموجودة فى بلاد كثيرة، فالأوائل اصطدموا بالروم والفرس، لكن الشعوب هى التى تحركت وفتحت ما وراء النهر حتى الفلبين، وهذا هو سعى الشعوب.

وجدنا أن الحكام أخذوا الأموال من دون الناس، فأخذ الأغنياء يضعون الأوقاف من أموالهم الخاصة لتسرى على شئون البر والثقافة والعلل الاجتماعية وما إلى ذلك ليتبدد، من آلام الناس ما يمكن أن يبدد، وكنت فى وزارة الأوقاف، وجدت ٧ مليون فدانا فى أرض مصر، والوقف الخيرى كان حوالى ربع مليون فداناً موقوفا على القرآن والعلـم الدينى، وكان هذا شيئاً لابد منه؛ لأنه تبين لى أن العلـماء عندما يكونون جهازاً من أجهزة الدولة يأكل من يد الحاكم فإن العقل يصبح جباناً لا

يستطيع أن يقول كلمته كما ينبغى، ولذلك فالشيعة أجرأ منا وأقدر على التغيير؛ لأنهم يضعون أيديهم على الخمس من المال الذى يعطيه الشعب، ويصنعون منه أجهزة الدعاية والتغيير الاجتماعى دون انتظار شئ من حاكم، استطاعت الشعوب كلها فعلاً- وإن عجز الحكام- أن تمضى فى الطريق، فكان التغيير تغييراً أساسياً.

والتغيير الأساسى يبدأ من النفس، ولقد أعجبنى كلام محمد عبده "إن الفساد يهبط من أعلى إلى أدنى، أما الإصلاح يصعد من أدنى إلى أعلى" والشعوب عموماً كانوا الرصيد الذى اتجهت إليه النبوات كلها، فلا يوجد نبى جاء إلى حاكم إلا موسى الذى جاء إلى فرعون، ولم تنفع الرسالة، إنما الأنبياء اتصلوا بالشعوب، وكونوا منها كيانات كبيرة غيرت العالم.

فنأخذ من هذا كله أن هناك مثالاً نأخذه من الوحى، وهناك واقع ينبغى أن يكون مساوياً لهذا المثال وينطبق عليه، هناك جهود يجب أن تبذل لتحويل كل شئ لكى يكون مثل هذا المثال، ويكون الواقع صورة عملية له إذا كان هذا صورة خيالية له، والله المستعان.

د. محمود حمدى زقزوق

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. هذا الموضوع الذى طرح اليوم هو من أهم الموضوعات التى يحتاج إليها المسلمون اليوم، وإلى أن يقفوا وقفة طويلة أمام هذا الموضوع، حتى يمكن لهم أن يتعاملوا فعلاً مع الواقع بطريقة صحيحة، فى البداية فإن تحديد مفهوم الواقع الذى اختاره (أ.د. جمال عطية) والذى يشمل الخيال والسالب ولا يترك شيئاً، وفى النفس شئ من هذا المفهوم الواسع؛ لأن الواقع ما هو إلا كائن، أما الخيال فأحياناً أتخيل أن شيئاً معيناً ينبغى أن يكون على حسب صورة معينة فى ذهنى، وبالتالى يخرج الخيال عن دائرة ما هو كائن إلى دائرة ما ينبغى أن يكون، ويختلف ذلك من شخص إلى آخر حسب التخيل الذى يتخيله كل شخص، أما فكرة تحديد مفهوم الواقع فهو يحتاج إلى تحديد أدق، حتى يمكن أن نتعامل مع الواقع بالفعل بالطريقة السليمة- هناك شيئان ركز عليهما أ.د. جمال فى الورقة وهما: واقع الفرد، وواقع الجماعة، والحقيقة هناك دائرة ثالثة: وهى دائرة التعامل مع الكون المادى الذى نعيش فيه، وهذه فى منتهى الأهمية، والقرآن الكريم ركز عليها تركيزاً كبيراً جدًّا فى آيات كثيرة،

وأنا هنا أختار آية واحدة وهي تكفي؛ لأنها معبرة ﴿**وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون**﴾، لذلك فالمسلمون حينما تخلوا عن هذا الواقع المادي تخلفوا علمياً، أما الغربيون فقد تعاملوا مع الواقع المادي سماءً أو أرضاً وما بينهما فنهضوا، ونحن تركنا هذا تماما لذلك فلت منا هذا البعد الهام، ولذلك فالوعد الذي وعده اللّه سبحانه وتعالى للمؤمنين في قوله تعالى: ﴿**وعد اللّه الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات**﴾ بثلاثة أشياء وهي:-

١- ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم.

٢- وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم.

٣- وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا.

فهذه الثلاثة أشياء أو الثلاثة وعود مرتبطة بالعمل الصالح الذي هو دائرة واسعة جدًّا تشمل كل عمل يقوم به الإنسان أياً كان هذا العمل ديني أو دنيوي طالما قصد وجه اللّه ونفع المسلمين ودفع الأذى عنهم، فهذه النقطة أساسية من وجهة نظري ويتوقف عليها تقدم المسلمين أو تخلفهم، وتوجد نقطة أخرى فيما يتعلق بالمفهوم الزمني للتعامل مع الواقع، فنحن نتعامل مع الواقع اليوم في العالم الإسلامي سواء مع الماضي أو مع المستقبل بطريقة غير سليمة، من حيث إن الزمن حلقات متصلة، وكل حلقة تسلم للتي بعدها، ولابد أن يكون هناك تنسيق وتوافق بين هذه الحلقات، فلماذا؟ ولذلك يصل الأمر ببعض المسلمين في أماكن معينة من العالم يتعاملون مع وهم.. مثال أحب أن أذكره، وهو أنني قرأت في إحدى الجرائد الإسلامية أن الحزب الإسلامي في إنجلترا وضع من أول أهدافه تطبيق الشريعة الإسلامية في إنجلترا، هذا تعامل مع وهم وليس تعامل مع واقع على الإطلاق، فهنا مفهوم الواقع غائب تماماً عن الأذهان، وهذا تعامل مع زمن مختلف، فلا مفهوم الزمن واضحاً في الأذهان ولا مفهوم المكان ولا حتى مفهوم البيئة، وبالتالي هذا الوضوح وافتقاده للزمان والمكان والبيئة والمتغيرات هذه، كلها تجعل الإنسان يتخبط في تعامله مع الواقع، الواقع كما قال أ.د. جمال ليس مصدراً للقيم؛ لأننا إذا اتفقنا على أن الواقع ما هو كائن، فما هو كائن لا يمكن أن ينتج ما ينبغي أن يكون، لأن القيم هي دائما ما ينبغي أن يكون، وهذه لا تصدر من الواقع الذي ينبغي أن يكون على الإطلاق، إلا

الجماعة الوضعيين فى الفلسفة الوضعية، وهذه مسألة أخرى فى تعاملنا مع الواقع، والمفكرون المسلمونيتعاملون مع الواقع عن طريق اختيار مثال بدلاً من مثال.. فمثلاً حينما نقول: إن التعامل مع الواقع نريده أن ينطلق مع المثال الإسلامى، أى: منظومة القيم الإسلامية نجد بعضنا يترك هذا المثال ويختار مثلاً آخر، وهو ما أشار إليه د. جمال من إسقاط الدراسات الغربية على واقع المسلمين، فنستبدل مثالاً بمثال، وهذا يجعل الفهم للواقع الإسلامى مختلا؛ لأن هناك فرقاً كبيراً بين واقع المسلمين، والواقع الغربى، فالحلول التى يمكن أن تكون مفيدة للغربيين، ليس بالضرورة أن تكون مفيدة للمسلمين. فيما يتعلق بعملية تقييم الواقع.. فستصادفنا مسألة تنازع القيم.. ونوضح ذلك بمثال: ففى فترة عبد الناصر كان الشعار المطروح: "لا صوت يعلو على صوت المعركة" أى: نجد هذا قيمة الجهاد، لكن حقوق الإنسان من ناحية أخرى قيمة، فهل نغلب القيمة وهى الجهاد على حقوق الإنسان؟ وكيف يمكن لإنسان مقهور أن يجاهد ويستطيع أن يحمل السلاح ويحارب عدوه، فإذا فى التعامل مع الواقع لابد أن يكون لتنازع القيم مكانة من حيث الأولويات.. فنحن نتعامل اليوم- فيما يتعلق بهذه القيم- بصورة غير سليمة، حيث نختار القيم الهامشية ونجعلها أساسية.. مثلاً: نجد فى بعض دول الخليج لا يهتمون إلا بالشخص ذى اللحية.. وبدون اللحية لا يعيرونه اهتماماً!! أيضاً هناك أشياء فى تعاملنا مع الواقع تنفرنا.. فالمرة الأولى والوحيدة التى ذهبت فيها إلى المركز الإسلامى فى قطر وكنت جالساً أقرأ فى جريدة انتظاراً لميعاد المحاضرة، وكنت أمسك الجريدة بيدى اليمين.. ومر رجل يوزع بعض النشرات فمددت يدى اليسرى لآخذها.. فإذا به يشدها من يدى بحجة أننى لم أمسكها بيدى اليمنى!!

نقطة أشار إليها الشيخ الغزالى وهى مسألة تغيير الواقع.. ففى الحقيقة أن الحلقات الثلاثة التى أشار إليها د. جمال (التغيير باليد أو بالقول أو بأضعف الإيمان) يسبقها شرط أشار إليه شيخنا الغزالى، وهو مذكور فى قوله تعالى: **﴿إن اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** وبالتالى أىُّ إنسان يغير لابد أن يتحقق فيه هذا الشرط.. فالتغيير يأتى من العمق، من داخل النفس الإنسانية حتى يكون الإنسان مؤهلاً.. وآسف للإطالة.

والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته...

د. صلاح عبد المتعال

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. الحقيقة أن الدكتور جمال في عرضه الذى قدمه جرد الواقع بشكل أكثر مما نتوقعه، وسأتناول مسألة معالجة الشريعة لنماذج الواقع المتعددة، على أساس أن حكمة الإسلام في طرح مبادئ عريضة تستوعب مختلف النماذج الاجتماعية، حيث إن النموذج الاجتماعي في المجتمع يتحكم في نمذجته مستوى حضارته أو مدنيته، ونبدأ بالمجتمع البسيط، فالعقد الزراعي والصناعي، ثم البدائي، والحديث أيضاً يتفرع الآن إلى مجتمع ما قبل الصناعي، ثم إلى مجتمع الأتمتة كما يطلق عليه الآن، ويتحكم في هذا النموذج، وإذا كان الدكتور جمال تكلم عن مستوى الواقع، فأنا أريد أن أتحدث عن نماذج الواقع، فما الذى يجعل للواقع نموذجاً معيناً دون غيره، فيتحكم في محاور التنظيم الاجتماعي عنصر اقتصادى أو اجتماعي أو غيره، فيصبغ المجتمع بصبغته، حسب وزن العنصر وغلبته، والواقع في حد ذاته، ليس ساكناً.. والمجتمعات البدائية التي قد يتصور أنها ساكنة فيها درجة من التطور البطيئة، ولكن الاختلاف هنا في السرعة، وهنا نجد أن عناصر الواقع تتفاعل طبقاً للصور الاجتماعية، ولكن هذه الصور والقوانين قد يبدو أنها معطلة بفضل فاعلية أو زيادة وزن عامل عن العوامل الأخرى، بمعنى: أنه لو زاد عامل بناء السلطة والقوة السياسية قد يشل حركة العوامل الأخرى، بحيث يصعب تفاعلها، وفي هذه الحالة يتعجب الفرد ويتساءل: لماذا لا يسير المجتمع حسب السنن الاجتماعية؟ ولكن تلك صعوبة العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية- فالفرد يستطيع أن يتحكم في المادة الطبيعية ولكن لا يستطيع أن يتحكم في مجتمع، يكفي أن الإسلام لم يستطع بنسقه الفكرى أن ينجح تماماً في علاج مشكلة العصبية والجاهلية حتى الآن، رغم أنه عالجها في صدر الإسلام، ولكنها طفت وظهرت على السطح، عندما حل الضعف بالنسبة لبعض المسيرة الاجتماعية، ولذلك نجد أن مسألة العصبية، كما تناولها ابن خلدون، ولها سلطة وقوة تشمل باقي العناصر الاجتماعية، فمثلاً: نجد حتى الآن أن موضوع القرابة يلعب دوراً كبيراً جدًّا في تسيير الحياة الاجتماعية، حتى بين المثقفين أنفسهم وحتى بين المتعلمين، واليوم يقطن أحدنا

بالمدينة فيأتيه قريب له من بلدته؛ لأنه يريد تعيين عمدة معين للبلدة.. وقد لا يكون هذا العمدة صالحاً!! ولكن نجد أنفسنا مجبرين على التوصية بتعيين هذا العمدة.. وغيرها من النماذج التى تبدو أنها من مخلفات الجاهلية. ووجدنا أيضاً لها إفرازات فى موضوع مثل موضوع المرأة أو مكانة المرأة والتقليل من شأنها، فحتى الآن وبين الإسلاميين وبين المؤمنين نجد نظرتهم للمرأة هى التقليل من شأنها وعدم الوثوق بقدراتها، حتى فى مسألة الميراث.. ويؤكل حقها رغم ثبات أحكام الميراث ووضوحها..

هذه المسألة ليست قاصرة فقط على المجتمعات النامية أو المتخلفة، ولكن من الدراسات تبين أن المجتمعات المتقدمة صناعياً فيها إزدواج ونوع من التلاحم بين المؤسسة العسكرية، وبين العلاقات القرابية، وفيها أنواع من الفساد فى تجارة السلاح والانتخابات إلى غير ذلك، نقطة أخرى أطرحها عن أبعاد الواقع، وقد أختلف مع الدكتور / زقزوق؛ لأن أبعاد الواقع أكبر من العلاقة بين الإنسان وبين البيئة المحيطة به، ولكنها أبعاد تستمد من الأبعاد الكونية والتصورات الفلسفية والغيبية، بمعنى أن تصور الناس والأساطير الموجودة والقيم توجه سلوكهم، رغم أنها خيال فتجد الفرد يزور المقابر، ويرمى جواباً للإمام الشافعى، كل هذه التصورات تلتحم مع السلوك، فتبدو كأنها منظومة واحدة أو وحدة واحدة، كيف نتعامل إذن مع الواقع؟

هناك شيئان: أن نتحكم فى الواقع مع الاحتكام إلى الشريعة التى تنظم الواقع فى نفس الوقت، أو أن نخضع للواقع ونقننه، وهذا ضد إرادة التغيير، فعندما يريد الإنسان أن يغير، فنحن نحتاج لشيئين:

أ- الاحتكام إلى الواقع، وهذا يحتاج إلى جهد فكرى ومنهج علمى للوصف والتفسير.

ب- عدم إهمال الوحى كمصدر للمعرفة حتى لا نقع فى الخطأ الذى وقع فيه الوضعيون، ومن ثم نجد أن الاحتكام إلى الشريعة يحتاج إلى إيمان بها أولاً واستيعاب عقلى، وقناعة كاملة، وضرورة التطبيق، ولذلك نجد أن التكامل بين الاحتكام إلى الشريعة، والاحتكام إلى الواقع من خلال الدراسات العلمية الجادة الأمينة الصادقة، يمكن أن يعتبر من صميم الأصول المعرفية الفقهية التى توصى بها الشريعة ذاتها، وهو إعمال العقل،

وكما أورد الإمام الشافعي في أخلاقيات البحث والقياس حين يقول: "لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم درهم ولا خبرة له بالسوق" والفقيه لابد أن يعلم وأن تكون له دراية بالواقع الاجتماعي، التعامل مع الواقع، إذ يتجاذبه قطبان: القطب الأول: هو الخضوع إلى الواقع باستسلام مثل عبارات (أنا مالي ماليش دعوة، وهم يريدون كذا..) وهذه المصالحة مع سلبيات الواقع نلاحظها في البلاد النهرية وخاصة مصر، وفي تصوري أن حل هذه المصالحة لم يتم إلا عندما دخل الإسلام وحل عقدة الخوف عند المصريين، وعندما عادت عقدة الخوف مرة أخرى، فتهادنوا مع الواقع واستسلموا، ومن هنا يتصور البعض أن تلك الحالة حتمية الوقوع حتى من خلال المنهج الوضعي، ويقولون: إن حتمية الوقوع حتمية تاريخية، وتلك فلسفة الوهن أو الضعف، وهناك خلاف بين الحتمية الطبيعية والحتمية الإنسانية؛ لأن العناصر نفسها يمكن لإرادة الإنسان أن يغيرها، أما عدم الاستسلام للواقع السيئ وإعمال إرادة التغيير، وهو القطب الثاني هو نوع من مناهضة أضرار احتمال الحتمية التاريخية التي يدعى إليها؛ لأن أغلب السلبيات والنتائج الحتمية الاجتماعية ناتجة- في تصوري- من سوء استخدام السلطة، يعني العناصر الموجودة تتفاعل حسب قوانين وسنن معينة، ولكن ما يجعلها ترتبك هو سوء استخدام السلطة، سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو عائلية، وطبعاً في الجانب السياسي، استخدام الطبنجة والسلاح يمكن أن يذل الآخرين، ولذلك نجد أن هذا يحقق مكاسب لأصحاب السلطة وأتباعهم وجنودهم، ومن ثم تحاط أعمالهم بالحماية والقهر للآخرين، وتخيل للكثيرين بمقولة حتمية الوقوع في أنها لا تقع إذا ما تبدلت عناصر القهر والسلطان، لذلك إذا تبدلت عناصر القهر والسلطان يمكن أن تختلف النتائج في منظومة العدل الاجتماعي عنها في إطار الظلم الاجتماعي، ولذلك يختلف الوضع في التعامل مع الواقع طبقاً لمكانة أصحاب قرار التغير، فمن هم في وضع السلطة يمارسون دورهم تحت حمايتها؛ أما من هم تحت خط السلطة فإنهم لا يستطيعون بسهولة شق طرقهم للإصلاح وإرادة التغيير، إن أهم خطوات التعامل مع الواقع هو التعرف عليه والحوار معه.. والعلم هو حوار مع الواقع واستنطاق له، وبالنسبة لمشكلة العلوم الاجتماعية كالتحيز والانطباعية وغلبة الأهواء، نقول: إن الأخلاقيات

التى صدرت عـن الوصـى هـى الضـابط الأساسى بالنسبة لأمانة البحث العلمى، حتى يمكن من خـلال هـذه الأخلاقيـات والبحـث العلـمى أيضـاً والـمناهج التجريبية التى ذكرها د. جمال عطية، أن نتعامل مـع الواقـع، وإن كـان لى تحفـظ حول المنهجية التجريبية التى هى جـزء من الملاحظة العملية المنضبطة، والتـى ما زالـت تصـادف صعوبـات هائلـة للالتزام بهـا، وفـى النهاية تكـون هنـاك تعددية منهجيـة وتكـامل منهجـى.. وشكراً..

أ. محمد فريد عبد الخالق

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. شكراً، ولا أجد حرجاً أن أقول: إننى لـم أدع إلى المشاركة، وإنما جـاءت عارضـة، ولا أدرى بعد أن تعلـموا هـذه الحقيقة هل يؤذن لى بالكلام؟

الحقيقة أن الكل يتعـامل مـع الواقـع، الإنسان خلق لكى يتعامل مع الواقع منذ آدم، حتى يرث اللّه الأرض ومن عليها، سـواء كـانوا كفـاراً أو مسلـمين أو ملحدين، وعندما نتكلـم نحن كمسلـمين أعتقد أن المقصود الأساسى هو كيـف يجب علـى المسلـمين أن يتعـاملوا مـع الواقع الـردئ الـذى آلـت إليـه أحوالهـم وتعقدت الظروف السيئة التـى يعيشـون فيها، الذى أعتقد أنه لـم يسبق لـه مثيـل فى تاريخهم ومع ذلك فأنا أتساءل.. من الذى يتعامل مع الواقع؟ الورقـة أجـابت عن كيف؟ ولكننى أتساءل مرة أخرى.. لـمن الإجابة؟ لأحـاد النـاس؟ لـمسئولى الأمـة؟ للعلـماء؟ أم لـمن بـالضبط؟ فالواقع بمفهومه الواسع يحتـاج إلى النظر فيمـن هـو الـمقصود بـالذى يدعـى للتعـامل، لا شـك أن أمامنـا مشـاكل كثـيرة، والجهـود والوقـت محـدودان، والظروف لا نملكها، وأى عاقل لابد أن يسـتطيع أن يعملـه، وأن يكـون لديـه ترتيب للأولويات لا يضل معه، حتـى لا يذهـب جهـده تجـاه الفـروع ويـترك الأصول.

والحقيقة أننا أحوج ما نكون للعقـل، ومـا نحتاجـه فـى عمليـة التغيـير هـو استكمال عليه، كى يستطيع أن يحصل على شـئ مفيـد، وعـن طريق صحيـح، حتى يمكنـه الوصـول إلى نهاية الطريـق، ويعجبنـى أن الفقهـاء عندمـا التمسـوا تعريفـاً للفقيـه اشـترطوا شـرطين فيـه: المثالية، والواقعية، وقالوا: إن الفقيه من عـرف زمانـه واستقامت طريقتـه، إذن لابد أن يعرف المتغير، والظروف التـى يعيشـها كـى يكـون فقيهاً لعمليـة، أمـا "استقامت طريقته" تعنـى: أن تكـون لـه شرعة يعرفها، ومنهج يلتزم به، والقـرآن يقـول: ﴿**لكـل جعلنـا منكـم شـرعة**

ومنهاجاً﴾ وهو كثير الكلام عن المنهج، مع أن القرآن نبهنا إلى أن الشرعة لا تأتى إلا عن طريق منهج، ولذلك قال: إن الشرعة وقليل الكلام بالمنهج، مع أن القرآن نبهنا إلى أن الشرعة لا تأتى إلا عن طريق منهج، ولذلك قال: إن الشرعة بالمنهج ليست تزايداً فى القرآن، وإنما تقريراً للحقيقة أخشى أن تكون من الحقائق التى غابت عنا كثيراً، المسئولية فى التغيير جملة هى مسئولية الأمة، ويعجبنى كذلك كلمة "لابن تيمية" فى الملتقى يرد فيها على "الحلى الشيعى" فيقول:

الأمة هى الحافظة للشرع وليس الحاكم، ولذلك تعامل الأنبياء مع الشعوب فى إحداث التغيير هو تعامل أولى العزم فى كل أمة تريد أن تغير من أمرها -والسؤال- إذن يكون من الذى يتولى الأمة على اتساعها وظروفها البيئة التى وصلت إليها فى عصر تراجعت فيه القيم، وساءت أحوال الراعى والرعية وتدهورت المعيشة وتكالبت علينا شعوب العالم، وأصبحنا فى أسوأ وضع تاريخى للمسلمين.

إذن كيف نتعامل مع الواقع؟ وبأى القضايا تبدأ وما الذى تحتاج إليه؟ كلها أساسية تبدأ إجاباتها من إعادة صياغة العقل عند المسلمين.. شكراً..

أ.د. أحمد المهدى عبد الحليم

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. أعتقد أننا أمام موضوع جوانبه متعددة، وهو على درجة كبيرة من التعقيد، ونحن مدعوون للحديث عن الإجابة على السؤال كيف نتعامل مع الواقع؟ فى تصورى أن إجابة المسلم على هذا السؤال بسيطة، لأن هذه الإجابة تنبع من تصوره للكون وللخالق وللإنسان وللحياة، وأنا أمامى مثال، هذا المثال فى تفكير المسلمين لم يتفق عليه بعد، بدليل أننا أحيانا نجد من يفهمون المثال على أنه درجة الإحسان أو درجة الورع، التى إن لم يصل إليها الإنسان يخشى أن يقصر عن تحقيق المراد، هذا الفهم للمثال، كيف يتعامل مع الواقع؟ بصراحة شديدة ينبغى أن نتذكر أو يتذكر المسلم كل القواعد الإسلامية التى تحدث عنها علماء أصول الفقه، فيما يخص جلب المصالح، ودرء المفاسد، ومنطلق المسلم هو أن ينأى عن الثنائيات الكثيرة فى الثقافة الغربية، والتى تجعل الفرد فى مواجهة المجتمع، أو تجعل المادة فى مواجهة الروح، أو تجعل الخير فى مواجهة الشر، أى بمعنى: الاتجاه إلى الوسطية الإسلامية التى نتحدث عنها كثيراً، نحن نحتاج إلى تأصيل فى المواقف المختلفة، فالمثال

يحتاج إلى تحقيق وإلى تأصيل بالنسبة للواقع، والواقع لا يأتي مجرداً يسيراً مسطحاً أتناوله بفكر يسير، لا، الواقع معقدٌ، وفيه قدرٌ كبير جدًّا من التناقضات، وهذه تنشأ مما تحدث عنه د. زقزوق كمتنازع القيم، فمثلاً نحن نقول: إن إحدى القيم التي يجب أن نعملها في حياتنا هي الحفاظ على النفس، هذه القيمة حينما نجد أن بعض الناس يحاولون أن يتلفوها أو يُخِلُّو بها، ماذا نفعل؟ إذا رأينا الشيخ الذهبي في ناحية وفرج فودة في ناحية أخرى.. لو تصورنا أن هذه ظاهرة، فسنجد القيم المتنازعة والمتنافسة كثيرة.. أمامنا القيمة التي تحضنا على أن نحفظ للناس حريتهم في الاعتقاد وفي القول وفي العمل بشروط معينة.

إن الحلول في تصوري هي أن ننظر دائماً للواقع على أن لا يجيء مخالفاً لفكرنا الإسلامي، لو أننا أخذنا مقاصد الشريعة، وهي الكليات الخمسة أو الستة، ثم حاولنا أن ننظر في كيف نحفظ النفس؟ وكيف نحفظ العقل؟ وكيف نحفظ المال؟ والعرض؟ هذه ضروريات ينبغي أن نهتم بها أولاً قبل النظر في الماديات أو التحسينات، في محاولة لإصلاح الواقع، من الذي يغير؟ أظن الأمة جميعها مطالبة بالتغيير، ومطالبة بأن تلتزم بالمنهج الإسلامي، وفي الإسلام تصنيف وشروط لكل العاملين في المستويات المختلفة، فالحاكم إذا كان حاكماً مسلماً هناك شروط تحكمه، ورئيس المصلحة أو الداعية هناك شروط تحكمه، لو أننا جميعا التزمنا برعاية هذه الشروط فنستطيع أن نصل إلى شيء، أعيد مرة أخرى أننا بحاجة إلى تغيير جذري، وهذا التغيير الجذري يبدأ بتغيير التصورات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي تصوري أن الوسائل الثلاثة التي ذكرت ينبغي أن نعملها تبعاً للمواقف المختلفة، ففي بعض المواقف قد يكون من المستحسن أن نبدأ بالقلب، بالفكر، بالنفس، ثم بعد ذلك نصعدها إلى أن نتحاور، وتتوزع هذه الأدوار بين أفراد المسلمين وبين الجماعات المنظمة من الإسلاميين، ومن النقابات، حينما نواجه بأن نفوس المصريين معرضة للخطر من التلوث البيئي في نهر النيل من الذي يتصدى لهذا ؟ يتصدى المستشار الذي كتب في جريدة الأهرام يوماً ما، تتصدى النقابات، الأفراد، ثم بعد ذلك الحكومة مطالبة أو الحاكم مطالب أن يتصدى وأن يحاول أن يحفظ النفس والعرض والمال.. شكراً على أي حال.

د. محمد سراج

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. أعتقد أن هذا الموضوع يكتسب أهمية خاصة إذا لاحظنا أننا كثيراً ما ننصرف فى هذه الأيام عن الواقع، سواء فى دراستنا أو فى اتجاهاتنا أو فى رغبتنا فى الوقوف على هذا الواقع لفهمه، وفى الواقع نلاحظ فى الجامعة على سبيل المثال: أن كثيراً من الدراسات الجامعية تنصرف إلى هذه الموضوعات الطرفية التى لا تتعامل مع الواقع، والتى لا تكتسب منها مهارات تساعدنا على فهم هذا الواقع أو على تغييره، مع أن أى مجهود ينبغى أن يكون هدفه وأسلوبه وبغيته هو الواقع. لهذا أجد أن الموضوع يأخذ أهمية خاصة، بالنسبة للدراسات وبالنسبة لاهتماماتنا كباحثين وكجامعيين، ولكى نبدأ من هذا المنطلق الذى حورته أجد أن تعريفنا للواقع الذى قدمه د. جمال فى هذه الورقة ينبغى أن ينزل إلى الأرض، وأن ينصرف تعريفنا للواقع إلى هذا الواقع العلمى وإلى السياسى والثقافى والاقتصادى، بحيث لا ينبغى أن يغمض هذا الغموض الذى أجده فى هذا الطرح، أنا أعتقد أننا لو بدأنا بتعريف الواقع فهو هذا الواقع السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى أو العلمى، فأعتقد أننا يمكن أن نتجه مباشرة إلى الهدف الذى نريده بعد هذا..، إذا وضعنا نصب أعيننا أن هذا الواقع الذى نتحدث عنه "الواقع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى" فأعتقد أننا يمكن أن نتعرف على العوامل التى تبعدنا عن هذا الواقع، هناك خطة أعتقد أنها مقصودة منذ فترة طويلة لإبعاد الناس عن هذا الواقع، وباعتبارى متخصصاً فى الفقه الإسلامى أعتقد أن الدراسة الفقهية يمكن أن تكون حالة نموذجية للتعرف على الأسباب التى تبعد علماً معيناً له أهمية خاصة جدًّا فى التعامل مع الواقع الإسلامى من هذا الواقع، بحيث إننا بدأنا نجد أن الدراسة الفقهية منحصرة فى ساعات الدراسة فقط أو فى رسائل الدارسين أو فى كتابات المتعاملين مع هذا الفقه بشكل أو آخر، فالانصراف عن الواقع له أسبابه، وطبعاً تبدأ- فيما أتصور بالنسبة للفقه الإسلامى على وجه الخصوص- حين أقصى هذا الفقه عن التطبيق فى أواخر القرن الماضى فى مصر وفى أوائل هذا القرن فى بعض البلاد الإسلامية الأخرى، ينبغى أن نعيد أننا إذا حررنا الواقع على النحو الذى قصدت إليه والذى عرفته به، فإننا ينبغى أن نتعرف أيضاً على الأسباب العامة التى أبعدتنا عن هذا الواقع، وهذا مما يتصل بالهدف

النهائى الذى خطط له، هذا الموضوع، هو البحث فى مجال إسلامية المعرفة، أنا أعتقد أن مسيرة الحضارة الإسلامية والفقه الإسلامى أيضاً- لأنه عنوان هذه الحضارة- كان دائما التصالح أو التطابق بين المثال وبين الواقع، ودائماً كان الفقه الإسلامى هو أحد هذه الأدوات التى اتخذها المجتمع الإسلامى لإيجاد نوع من التطابق بين المثال الذى يتوق إليه وبين الواقع الذى يعيش فيه، ولم ينفض هذا التطابق أو هذا التصالح بين الواقع وبين المثال إلا حينما أقصى، وحينما دبت عوامل الضعف فى المجتمع الإسلامى بفعل المؤثرات الخارجية وعوامل الوهن التى دبت فى المجتمع الإسلامي، لكننى أعتقد أنه كان هناك -دائماً- نوع من محاولة التصالح بين الواقع وبين المثال، وبين القيم التى جاء بها الشرع الإسلامى، وأن الفقه الإسلامى كان أحد هذه الأدوات، ويمكن أن يكون التطابق بين المثالية والواقعية هو الأداة أيضاً فيما أتصور إلى إحداث نوع معين من التغيير فى الواقع الذى نعيش فيه الآن، أى لابد أن ينتهى هذا الانفصام سواء فى شخصياتنا أو فى الواقع الذى نعيش مع المثال الذى نؤمن به، ولذا فإننا نصل بعملية التغيير إلى هذا الشعار الذى أعتقد أنه قد أصبح الآن مجرداً على نحو يدعو إلى الإحساس بالخوف، بمعنى أن عملية تطبيق الشريعة الآن أصبحت كلمة تقال دون أن نبذل مجهوداً يناسب أهمية هذا الهدف فى تحديد مفهومه، وفى التعرف على أدواته، وفى الاتجاه إلى تحقيقه فى الواقع، مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية أو شعار تطبيق الشريعة الإسلامية، دعنى أقول هذا الآن على الأقل؛ لأنه أصبح مثل هذه الشعارات التى تفقد كثيراً من مضمونها بالاحتكاك اليومىً وخاصة إذا لم نبذل مجهوداً مناسباً فى تحديد هذا المفهوم وفى جعله كالسكين، كل يوم إذا لم تحد شفرة السكين، فإنها بمضى الوقت تقل فاعليتها وتصدأ ولا تساعد على تحقيق أهدافها، مثلاً: ما مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية؟ هل مجرد إحلال قانون محل قانون؟ وقانون مستمد من التراث الفقهى محل قوانين أخرى مستمدة من خارج حدود العالم الإسلامى؟ هذا مفهوم، وأعتقد أن كثيراً من الناس يؤمن بتحديد مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية على هذا النحو، المفروض أن نعى ما الأهداف التى نقصدها من وراء تطبيق الشريعة الإسلامية؟ لكى أحدد نفسى أكثر مما أردت أو مما قلته فإن هناك ممهدات

كثيرة لتطبيق الشريعة الإسلامية، فينبغى أن نحدد الهدف أو أهداف التطبيق الشرعى، وينبغى أن تكون هناك دراسات تتناول الأهداف المقصودة بالضبط من وراء تحقيق هذا الهدف، وهى هدف أم وسيلة أيضاً فى نفس الوقت؟ هل تطبيق الشريعة الإسلامية هو الهدف النهائى أو أنه وسيلة لتحقيق بعض الأمور الاجتماعية الأخرى التى تساعد على التعايش مع هذا الواقع؟

أعتقد أننا لكى نغير من الواقع ينبغى أن نتفق أيضاً على مجموعة من المسلمات التى ينبغى أن تكون محفورة فى عمق كل فرد مسلم، فالحريات العامة التى لم تعد محل اتفاق.. والحقوق العامة التى جاءت بها خطبة الوداع فى خطبة النبى ﷺ، ومع أن كل الناس الذين يحرصون أو يخالفون أيضاً مسلمون، لكن حتى هذا القدر بحاجة إلى اتفاق عام، سواء بين الراغبين فى التغيير أو الراغبين فى الحفاظ على هذا الواقع بعفنه، وبمخلفاته، ومن هنا أرى أنه من الأولويات التى ينبغى أن يعيها الناس مسألة الحريات أو الحقوق العامة المنصوص عليها فى كل دساتير البلاد الإسلامية، لابد أن تكون محل احترام، حتى يستطيع الناس أن يتعاملوا مع الواقع حسبما هو، وأن يحاولوا تغييره إلى التطابق أو إلى حالة التطابق.

هناك أيضا مسألة التصالح بين فئات الأمة الإسلامية المختلفة وكل واحد له وجهة نظر معينة يريد أن يفرضها، أعتقد أنه لابد من التصالح، وأن يعذر الفريق الفريق الآخر، كذلك الاتفاق على عدم اللجوء للعنف فى إحداث التغيير.. هناك نقطة بسيطة أريد أن أتحدث فيها، وهى مسألة تحقيق التغيير أو وسائل التغيير على النحو الذى طرح فى الورقة، هذا الأسلوب ليس ثابتاً أزلياً أو أبدياً، ولكن الأمر مردود إلى الأمة للمخاطبة بهذا التغيير وعليها أن توزع الأدوار حسب ما تراه مناسبا.

أ. د. حسن الشافعى

بسم الله الرحمن الرحيم.. أنا أظن أن الهدف من الندوة عموماً ليس التوصل إلى نتائج أو توصيات محددة بقدر ما هو تحديد للمفاهيم، ووصول المشاركين أنفسهم إلى رؤية أكثر منه التقدم بشئ، فالنقطة الأولى فى فهمى الخاص ليست هى التعريف بالواقع، وإنما وقفة فلسفية بدأها د. جمال الهدف منها كما خيل إلى توسيع مفهوم الواقع وإثرائه، وليس تحديده، وإذا كان د. سراج باعتباره فقيهاً حاول أن ينزل بالفكرة إلى الأرض، فأنا أحاول الآن

محاولة مضادة للعودة، فالذين تعرضوا مثلاً لفكرة المعتدلة عن الشيئية قالوا شيئاً مفيداً فيما يتعلق بهدف د. جمال وهو أن التصور الاستطاليس أو التصور لاثنين ليس بينهما ثالث، والثالث المرفوع الفكر الإسلامى، لم يكن ما يميل إليه بناء على أصول عنده، وهنا على الأقل- نجد منظومة ثلاثية، فالواقع بمعنى الكائن الموجود المتحقق فعلاً، وفيه ما يقابله وهو المستحيل، ويوجد بينهما شئ ثالث لا وجود له عند هؤلاء الآخرين، هذه فكرة مهمة فى حد ذاتها، وأنا أريد أن أضيف إليها، فالواقع- ليس فقط عند المسلمين فحسب وإنما عند بعض الفلاسفة المحدثين- هو علم اللّه نفسه، هذا هو الواقع الحقيقي وهو أشمل معانى الواقع، وعلم اللّه لدى علماء المسلمين يشمل الواقع بمعنى الكائن، وما سوف يكون وما لا يكون، فيما لو كان كيف كان يمكن أن يكون، هذه مسألة يصعب تخيلها، وهذا كله يدل على داء يصل إلى حد الغموض أو التعقيد كما أشير، أعود فأقول: إن الهدف كله هو إثراء معنى الواقع وتوسيعه، وليس التحديد أو التعريف المنطقى له، فإذا اتفقنا على هذا، فالمسألة ليست قاصرة على وليم جيمس، وإنما موجودة فى الفكر القديم والحديث، وموجودة أيضاً فى الفكر الإسلامى.

وأظن بعد ذلك إذا تعرض كاتب الطرح أو ركز على مفهوم العلوم الإنسانية بمعنى كما هو ما يراد فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية لم يكن يقصد استبعاد المفهوم الطبيعى؛ لأننى أعتبر أن هذه مسألة مقطوع بها ومنتهى منها.

هناك نقطة أريد أن أعقب عليها، فيما يتعلق بالنقطة الثانية، وهى تقسيم الواقع، يمكن أن يفهم القارئ أن الأحكام الشرعية القرآنية تأتى عادة مثالية، إنما الأحكام الاجتهادية غير المنصوصة هى التى ترتبط لدى المجتهدين بالواقع، وأنا أقول إن الأحكام المنصوصة فى القرآن وليس فى السنة فقط فيها الواقع والمثال، وأنا سأضرب مثالاً واحداً، ففى سورة الشورى حينما يسمح القرآن للمعتدى عليه أن ينتصف لنفسه يقول بعد ذلك: **﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾**.. فهناك مستويان واقعى ومثالى.. وكلاهما منصوص عليهما فى الحكم الشرعى، ليست مسألة التركيز على الواقع بمعنى ما يقارب فى الحكم الشرعى المثالى أو يبتعد عنه أو يقترب

منه قليلاً أو كثيراً بقاصرة على موقف المجتهدين، وأتساءل من يتعامل مع الواقع؟ وبالتالى من له حق أن يحدد ما يجب تغييره؟ فنحن نحتاج فى الواقع الحالى إلى أن نحدد ونعمق مسألة الإصلاح الدعوى أو حركات الإصلاح، وأن نفرق بين الإصلاح الدعوى وبين الإنكار لشئ، سواء أكان باليد أو باللسان، وكذلك التغيير بالمعنى الرسمى الشرعى، لو فرض أن هناك سلطة شرعية لها حق، فينبغى التفرقة بين هذه المستويات الثلاث أو النوعيات الثلاث للتغيير، كما أشار شيخنا الغزالى إلى أن جوهر الأمر وسره هو الطاقة الروحية فى التغيير، وأن هذا هو المفتاح، فالبعد النفسى والروحى هو مفتاح فقه التغيير الاجتماعى، نحن بحاجة إلى فقه التغيير الاجتماعى، الانتقال من تغيير فردى إلى تغيير مجتمعى، من تغيير سلمى شعبى بمجهود شعبى مشترك المنتهى بالسلطة الشرعية، التغيير الفكرى المنتهى بالمؤسسات، أو كما سمعت وقرأت لأول مرة "المأسسة" ولا أدرى إذا كانت آتية من الخصصة-لا أدرى-.

هناك أيضا ملاحظة أخيرة فى صفحة (٥) هناك كلام عن ما إذا كانت وسيلة من هذه الوسائل قد اختصت بها فئة، فيكون التغيير باليد لولى الأمر، هذا مطروح، وهو رأى لبعض العلماء، أنا هنا أنبه إلى أن د. محمد عمارة لم يتكلم فى مسألة مشروعية الثورة، ولا أعلم لماذا؟ فقد حكى لنا أستاذنا الشيخ على حسب اللّٰه وكان أستاذنا فى الشريعة الإسلامية رحمه اللّٰه فقد دعى فى أول عهد ثورة ١٩٥٢ إلى محاضرات فى الإذاعة المصرية، فجعل موضوعها "مشروعية الثورة" فلم يزد عن أنه قال مرة واحدة ثم منع، طبعاً هذا يعيد إلى الأذهان النكتة التى يقولها كل مصرى حينما يلاحظ المسئولون أحد الأشخاص السلبيين، يسألونه هل أنت غير مؤمن بالثورة؟ فيقول: أنا مؤمن بها لدرجة أننى أريد ثورة كل يوم. شكراً لكم..

د. جمال عطية

بخصوص ما أشار إليه الدكتور حسن- وأخشى أن يكون التعبير قد خاننى فى النقطة الأولى والثانية من صفحة (٢).. فحينما تكلمت عن الواقع بمناسبة القرآن الكريم والسنة لم أقصد الإشارة إلى أن ما فى القرآن والسنة هو المثال، وإنما قصدت أن الأحكام التى فى القرآن والسنة مبناها على مراعاة الواقع، ولكنه مستوى معين من الواقع، وهو الواقع الثابت الذى لا يتغير، لأن هذا القرآن مقصود به أن

يستمر صالحاً لكل زمان ومكان، فلابد أن يكون مبناه.. الواقع الذى لا يتغير الواقع الثابت، وما الواقع الذى يتغير فيأتى عند بحث اجتهادات الفقهاء؛ لأنها تتغير وفقاً للزمان والمكان، هذا كان مقصودى فقط، وأشرت إلى أن الحالات الخاصة، التى بنى فيها الحكم فى القرآن على واقعة خاصة متغيرة محدودة، بينما الغالبية العظمى مبنية على واقع ثابت، ولعل فى هذا رد على نظرية ما يسمونه "بالتاريخانية" أى أن ليس كل ما ورد فى القرآن صالحاً لكل زمان ومكان، وإنما له ظروفه التاريخية، فهذا الكلام فيه رد على هذه النظرية، وأن ما فى القرآن إنما يتعلق بالواقع الثابت، وبالتالى هو صالح لكل زمان ومكان.

د. توفيق الشاوى

بسم اللّه الرحمن الرحيم، الحمد للّه والصلاة والسلام على رسول اللّه، عندى نقطتان: النقطة الأولى التى انتهى إليها د. حسن الشافعي، وهذه نقطة توسعت فيها كثيراً فى كتاب "الشورى"، وكنت أعتقد أن د. جمال عطية قد قرأ هذا الكتاب، واقتنع بما قرأه، ولكن يظهر أنه يحب دائما أن يورد التساؤلات، وأنا لى اعتراض شديد على التساؤلات، لأنك أنت صاحب رأى، ومن واجبك أن تعلن عنه بصراحة، إنه لا محل للتساؤلات، فيما يتعلق بموضوع التخصيص بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لأن التخصيص معناه الاحتكار، والاحتكار معناه أنك "أنت لا تخطئ"، فإذا كان ولى الأمر يختص باستعمال اليد، فمعناه أنه لن يخطئ، وإذا أخطأ فمن الذى يقومه؟ وولى الأمر لابد أن نصرح أنه من المفروض أن يكون "ولى أمر شرعى".. والشيخ الغزالى يستطيع أن يقول فى هذا كلاماً كثيراً.

الأمر الآخر، أن يلتزم الولى بالقاعدة التى وضعها أبو بكر الصديق: "إن أحسنت فأعينونى، وإن أخطأت فقومونى "كيف نقومه إذا لم نكن نستعمل اليد فى تقويم قطعى وانحرافى؟ وليس من الضرورى أن تكون ثورة دائمة.. إنما يكفى استعمال اليد فى الحدود الشرعية، كما أن لى اعتراضاً وأرجو من الأخ د. جمال عطية أن يراجع هذه المسألة، وألا يضع الأسئلة التى تشكك فى المسائل المفروغ منها نهائياً، وهو أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حق للجماعة كلها، ولجميع أفرادها، وأنه لا يجوز لأى جهة أياً كانت أن تحتكره، فالعلماء وأولياء الأمور هم أحق الناس بالتقويم فى هذا العصر، فلولا فساد العلماء ولولا فساد

أولياء الأمور ما وصلنا إلى هذا الحد، فلا تترك الباب مفتوحاً بقولك ترك الحق لولى الأمر.. ومن إذن يصلح فساد ولى الأمر ومن يصلح فساد العلماء حينما تقرأ ما قاله الشيخ محمد عبده على فساد العلماء وغيره، لابد أبداً ألا نعطى لا للعلماء ولا لأولياء الأمور احتكار الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر، سواء باليد أو بالعقل أو بالفكر، لأن هذا الحق لجميع المسلمين وجماهير المسلمين، فاللّه سبحانه وتعالى أودع فيها وفى فطرتها ما يصحح فساد العلماء وفساد أولياء الأمور، فإذن حق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حق مطلق لجميع المسلمين أفراداً وجماعات، ولا يجوز التفكير مطلقاً فى إعطاء أى فئة من الأفراد اختصاصاً أو احتكاراً لهذا الموضوع، هذه النقطة أرجو أن يكون لنا فيها كلام فى مناسبة أخرى- النقطة الأخرى التى أريد أن أتكلم فيها هى مسألة حركة الواقع أو تحريك الواقع الذى نسميه التغيير أو التغير، ففى الحقيقة: إن الواقع لابد أن يتميز بأنه Dynamic (متحرك)، قد يتحرك إلى الأمام وقد يتحرك إلى الخلف، فمهمتنا نحن فى هذا الواقع أن ندفعه إلى الأمام، ونقاوم أى حركة سلبية فى هذا الواقع، الأمام- كما تكلم إخواننا- هو القيم، وخصوصاً تزاحم القيم، وهذا وضع طبيعى، وأنا أذكر أستاذنا الذى تكلم عن حفظ النفس قبل الشيخ الذهبى وغيره فحفظ النفس واجب، ولكن الجهاد أيضاً واجب بالتضحية بالنفس، فهذه قيمة وهذه قيمة، وفى بعض الأحيان يجب على الإنسان أن يضحى بنفسه؛ لأن الجهاد أصبح فرض عين، وفى الحالات الأخرى، يجب أن يحفظ نفسه ويحفظ نفس غيره، فإذن هناك دائماً توازن أو تزاحم بين القيم والجمهور من عامة المسلمين، وضمير المسلمين هو الذى يرجح هذه القيمة أو تلك بحسب ظروفها فى الواقع، فعندما تداس أرض المسلمين لا يكون حفظ النفس بل التضحية بالنفس، عندما يتفشى الظلم والبغى فى المجتمع والفساد.. لابد من الجهاد، والجهاد يقتضى التضحية بالنفس، طبعاً التضحية تبدأ بنفس الشخص، فهذه هى الحركة، أريد أن أذكر أن فى الشريعة ليست فقط أحكام، وإنما أحكام وقيم ومقاصد، ولا تكفى الأحكام، بل لابد دائما أن تكون الأحكام متجهة نحو المقاصد، ونحو الأهداف، ونحو الغايات، ونحو الحكم، فإذن حتى أحكام الشريعة وأحكام الفقه متحركة، ومتحركة دائماً إلى الأمام نحو

المقاصد ونحو الأهداف، حتى الأحكام هي واقع في كثير من الأحيان، يعني الواقع ليس فقط ما يصنعه الناس، إنما ما يصنعه البشر مخالفاً للشريعة، وأيضاً ما يضعونه من اجتهادات وأحكام تحتاج دائماً إلى التجديد، والتجديد من أهم عناصر الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي، وهو يدل على حيويته وحركيته، وبناءً عليه فالواقع متحرك والفقه متحرك، والاجتهاد متحرك، وحياة المسلمين دائما متحركة، ولكن نرجو أن تكون متحركة إلى الأمام لا إلى الخلف... وشكراً.

أ. فهمي هويدى

أظن أننا نتعامل مع مصطلح مشكل إلى حد كبير، بمعنى أن كلمة الواقع تحمل بمعنى: "تفاعل مع الواقع وفهمه" وممكن أن تحمل بمعنى: "الاستسلام للواقع" حتى على الصعيد السياسي أو الراهن، كثيراً ما يتم الآن يتم باسم الواقعية، فكرة أن إسرائيل واقع، وأن هيمنة أمريكا واقعة، وأن هناك خرائط جديدة لنظام عالمي جديد واقع، وأنا أظن أننا نتكلم عن الواقع وليس الاستسلام له، أو التعامل مع الواقع في ضوء الاقتداء بالمثل، ولهذا ينبغي أن يظل الهدف واضحاً للغاية، وأنه ليس مقصوداً أن أتعامل مع الموجود كما هو، ولكن أن أتعامل مع الموجود حتى أفهمه وأنهض به، سعياً إلى الوصول إلى المثل.

النقطة الأخرى في الإشكال: أن الواقع أصبحت قراءته على صعيد أفقي- وخصوصاً في هذا الزمن المعاصر- جغرافيًّا- صار سهلاً جدًّا اختراقه، بمعنى أننا نعيش في مجتمع نتصور أن هذا الواقع المصري- بعد تطور وسائل الاتصال والبث المباشر و. و. إلى آخره- نكتشف أن الذي يحرك الواقع جزء ويشكل شرائح معينة فيه آتية عبر الأثير من قارات أخرى، وبالتالي فأنا في تعاملي مع هذا الواقع لا أتعامل مع ما هو كائن أمامي فقط، لكن ما هو كائن أمامي، وما لا أراه أيضا، بالتالي تصبح هناك صعوبة في الإدراك والإحاطة بهذا الواقع، الأمر الذي يعرقل كثيراً مهمة الباحث سواء الفقهية أو السياسية.

النقطة الأخرى: أن هناك صعيداً آخر ذا مستوى أفقي.. بمعنى أن هناك الخرائط السياسية والاجتماعية والثقافية- وبالمناسبة في الخرائط السياسية أن كل هؤلاء الجالسين الذين يتحاورون حول فهم الواقع والتصالح مع هذا الواقع مرفوضون من الواقع السياسي أو ملفوظون بدرجات متفاوتة- وبالتالي فمسألة الواقع فيها تعقيدات، وأنا أريد

أن أقول: إن التعامل مع هذا الواقع الحاصل أصبح من الأمور المعقدة، بحيث وضعنا في الاعتبار السؤال: من المعني بالتعامل مع الواقع؟. إن الإحاطة به والتفاعل معه أصبحت تفوق طاقة فرد، فلا محل ولا مجال أن نتعامل مع هذا الواقع على صعيد أفراد، وإنما لابد من التعامل المؤسسي والجماعي، ولابد من تعامل الفريق مع هذا الواقع، وأيضاً إذا كنا نتعامل مع رسالة، هي أصلاً، هدفها الأساسي هو تغيير هذا الواقع، فالتغيير ينبغي أن يكون واضحاً في الهدف النهائي، والهدف المرحلي، لأن كثيراً من الساعين إلى التغيير يطرحون عند الخطوة الأولى الهدف النهائي، كما أن التمييز بين ما هو مرحلي وبين ما هو نهائي مهم جداً في إحداث التفاعل وإحداث التغيير المنشود، ومن ثم ففكرة التدرج أو المرحلية مسألة محورية ومهمة للغاية في التعامل مع الواقع، علماً بأن هناك أشياء -كما قلت- ينبغي- في ظل التعلق بالمثل أن ترفض بمعنى أن هناك أشياء سلبية في الواقع ينبغي أن نرفض التعامل معها، لأنها تبعدنا عن المثل، ولا تقربنا من هذا المثل.

النقطة الأخيرة التي أثارها أستاذنا د. توفيق الشاوي في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين التخصص والإطلاق، أنا أرى أن هذه المسألة من الممكن أن تكون نقطة وسط بين هذا وذاك، وهي تقوم على قاعدة: ترجيح المصالح على المفاسد، بمعنى أنه من الممكن في ظل الإطلاق أو في ظل التخصيص هذا، يؤدي إلى مفسدة أو إلى مصلحة بصرف النظر عن مسألة من يفعل كذا؟ وحينما يقال: إن الحاكم الشرعي- يفعل أو العالم يتكلم، فالفكرة هنا قائمة على أن هذا الطرف إذا أدى وظيفته في التغيير ربما أدى ذلك إلى ترجيح المصلحة على المفسدة، بحكم ما هو متاح تحت قدرته أو في إمكانه من أساليب وقدرات في التغيير، فالمسألة ليست فقط قصراً على الحاكم أو إطلاقاً للناس، ولكنها في نهاية المطاف المعيار الذي يحكم: ترجيح المصلحة على المفسدة في إحداث التغيير.. وشكراً.

د. ممدوح فهمي

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. في الحقيقة لقد تمتعت بقراءة الورقة وبمستواها من التجريد، ويهيئ لي أن التجريد ضرورة للإحاطة بالتعقيد، ولكن لي ملاحظات على الورقة، فقد لاحظت أن الورقة تكلمت عن الواقع النفسي والاجتماعي، ولم تتحدث عن

الواقع المادى الجغرافى البيئى، فذكرت مثلاً آيات اللّه فى النفس والمجتمع، ولم تذكر آيات اللّه فى الآفاق. أيضاً فى ذكر عوامل الوراثة، هناك الموروث الثقافى والتربوى.

لى سؤال يمكن أن يكون فقهياً، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكنْ مفسرون كثيرون يقولون إن معرفة أسباب النزول مهمة، هذا الموضوع يحتاج إلى توضيح أكثر، وبالتالى حينما نقول: إن المثال هو القرآن والسنة وأنه هو الذى يهيمن على الواقع وهو الذى يقيمه، تظل مشكلة فى فهمه، فالمسلمون يختلفون فى فهم النص، الموقف الذى اتخذ فيه مثلاً **﴿وجادلهم بالتى هى أحسن؟﴾** والموقف الذى اتخذ فيه **﴿فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً﴾**؟ فهناك من الآيات ما يصلح لبعض الظروف، وهناك من الآيات ما يصلح لجميع المواقف، ولذلك تتناحر الفرق الإسلامية نتيجة فهمها المختلف، ولك منها سلاح من النصوص، لهذا نحن بحاجة إلى عمل قواعد لتحاورنا حول المثال.

أما فى موضوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ألاحظ أن هناك تركيزاً كبيراً على النهى عن المنكر قبل الأمر بالمعروف، بينما الأصل فى الفكر هو الأمر بالمعروف، فلابد أن يدعو الإنسان ويصلح ويعمل ما فيه خير للمسلمين، فلم يعد هناك ذلك الصراع الذى كان أثناء وجود كفار مكة.. هذا الواقع- أن كل مسلم- يقتضى أن يكون لديه قدر من الحب والإحساس بالمعية وليس بالاغتراب.. والبعد عن الغرور الدينى، فتلك خصال المؤمن الحقيقى- وبالنسبة للدكتور جمال عطية أسأله.. أين الجزء الخاص بتحديد الأهداف القومية والغايات الحضارية؟ وما حدود الوجوب أو الكراهة فى الفقه؟ هل مثلاً الحضارة واجبة؟ وهل واضح عند الناس أن الحضارة واجبة؟ أو غير واجبة؟ الواضح عند الناس هو ما يتصل بالعبادات والحياة الأسرية، أما ما يتصل بالحياة الاجتماعية والسياسية فغير واضح، وهل يصبح عمل الصالحات تجاه الحضارة ضمن الأمر بالمعروف؟

أ. **سعيد حسن**

بسم اللّه، والحمد اللّه، وصلى اللّه على رسول اللّه، وبعد: إذا كنا نريد المثال الذى يمكن أن يكون الواقع مطابقاً له، فعلينا أن نفصل بين الصورة المثالية التى ظهرت فى عصر النبوة والخلافة الراشدة، وبين التطبيقات

الإسلامية التي جاءت في العصور التالية، فما كان من هذه التطبيقات مكملاً للصورة قبل منها تقبلناه، وما كان مخالفاً لهذه الصورة المثالية طرح جانباً، فإذا كنا نريد تغيير هذا الواقع الذى نعيش فيه، حتى يوافق المثال الموجود عندنا، فلابد وأن نحدد من هذا الواقع الذى نعيش فيه ما يتفق مع الإسلام، فنبقيه، أى يظل موجوداً، أو غير ما يتفق مع الإسلام يتحدد أيضاً، كى نعرف ما الذى نريد تغييره بالضبط؛ لأن واقعنا بهذا الشكل على الأقل يحتاج إلى توصيف ما يتفق مع الإسلام وما يختلف مع الإسلام، يكون كذلك موجوداً فى جهة أخرى، متى أشارك أو أساعد فى هذا التغيير؟ خاصة، وأن هناك فى الواقع جماعات إسلامية موجودة على الساحة تريد تغيير الواقع الذى نعيش فيه، حتى يتفق مع المثال، وعلى هذا فلابد أن نعرف هذه الجماعات، ورؤيتها لهذا الواقع، ورؤيتهم للتعامل مع هذا الواقع من أفواه هذه الجماعات، حتى لا نظلمهم؛ لأن هناك الكثير من هذه الجماعات ليس لها منهج مكتوب أو محسوس، إنما نسمع بما تفعله أو ربما ما تقوله من الصحف أو وسائل مختلفة- وقد يكون ما نسمعه يخالف فكر هذه الجماعات- وعلينا أيضاً أن نسأل هل وجود مثل هذه الجماعات- من حيث المبدأ مقبول لدينا؟ أو مقبول فى التصور الإسلامى، كبديل عن تكاسل الجهات المنوط بها هذا التغيير أم لا؟ وإن كان فعلاً مقبولاً فى التصور الإسلامى فى مثل هذه اللقاءات أو المنتديات يصل العلماء والمفكرون وأساتذتنا ومشايخنا لنقاط جيدة فى مثل هذه الموضوعات قبل موضوع الواقع وكيف نتعامل معه؟ كيف نواصل النقاط الجيدة التى يمكن أن نصل إليها فى ملتقى مثل هذا لهذه الجماعات التى تعمل فى الخارج؛ حتى نكون واقعيين مع أنفسنا؟ نحن هنا نجلس ونصف الحالة، نضع لها الحلول من أساتذتنا ومفكرينا، كما أن علينا دوراً آخر، خاصة أن لدى أساتذتنا ومفكرينا بعض التصحيحات، فصححوا لهؤلاء الأفكار التى تختلف مع ما ندعو إليه، ولنناقشهم كذلك فيما نختلف معهم، وبالتالى ستتغير أفعالهم طبقاً لتغيير أفكارهم..

د. عبد الحليم محمود

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. الورقة تتحدث عن كيف نتعامل مع الواقع؟ كنت أتمنى أن تتحدث عن كيف نغير الواقع؟ ومع ذلك فأنا أقدر مسألة التعامل مع الواقع؛ لأننى أعتقد أن لدينا

مشكلة كبيرة جدًّا، كمسلمين فى مصر والعالم الإسلامى كله، وهى أننا لا نملك- عادة- التعامل مع الواقع كما هو، ولكننا نتعامل معه غالباً كما نود أو نتصور أو نتمنى أو نكره، أى كما نود أن يكون أو لا يكون، بشكل يجعلنا غالباً فى جانب والوقائع كلها؛ سواء كانت اجتماعية أو نفسية أو سياسية فى جانب آخر، فالمسلمون أفراد أو جماعات أو مسئولون ليست عندهم قدرة على إدراك وقائع حياة المسلمين، كيف تكون؛ مثلاً إمبابة فيها مساكن يسكن فيها ١٠ أسر فى طبقة واحدة أو بدورة مياة واحدة، وتفسد حياة المسلمين فيها، فالواقع إدراك الواقع كما هو.. مسألة بعيدة جدًّا عن التصور -للأسف الشديد- الذى نحياه. أعتقد أن هناك عدداً من الزملاء، ويشرفنى الإنضمام إليهم، كان بودهم أن يكون هناك جهاز أو أى شئ يتبنى إدراك الواقع كما يحياه المسلمون، ويمكنه من رصد الوقائع من أجل إذا أراد أحد أن يأخذ قراراً، سواء أكان مفكراً أو عالماً أو فقيهاً أو حاكماً.. يكون هذا الجهاز مرجعه، فعدم رصد الوقائع تعد عادة سيئة فى أحوال المسلمين المعاصرين بمختلف طبقاتهم، ويعمى عليهم حتى فى أعز القضايا مثل قضايا جماعات الإسلام، وقضايا التوحيد، وقضايا الفتن، وعندما يطلب دراسة الواقع كما هو -يضر الناس، ويعمى عليهم، ولا أعرف من صاحب المصلحة فى هذا، لكن فى كل العالم هذه الأمور تبحث كما يبحث أى مرض سواء كان صحيحاً أم باطلاً لما يتصوره، والموضوعية كما يفهمها عدد كبير من الباحثين هى أن نرى الوقائع كما هى، وأن يتفق عليها أشخاص مختلفون ومستقلون، ويؤسفنى أن أقول: إن بعض وقائعنا تدرس فى الخارج ويتفق عليها ونحن جلوس يعمى علينا الأمر، وتلك هى أهمية مسألة إدراك الوقائع والتعامل معها؛ لأننا نعانى من قصور شديد فى التعامل مع الوقائع السلوكية والاجتماعية والنفسية والسياسية، وأنا أزعم أن أى أمير أو غفير أو صاحب سلطة إذا جمعت له الوقائع- كما تتحرك- يمكن أن يأخذ قراراً رشيداً، فلكم أن تتصوروا أن معظم قرارتنا ليست رشيدة، لأنه ليس هناك فهم للوقائع الكبيرة والصغيرة، كما أزعم أنه ليس لدينا إدراك لخريطة الوقائع لفكر المسلمين ولا لجماعاتهم ولا.. كما نحياها الآن، وليس عندنا قدرة ولا جرأة على أن ندرك الوقائع كما هى أولا نمكن منها، ولا نستطيع

حقيقة أن ندرسها إلا بوفاق وباتفاق مع القائمين على الأمر، وبالتالى مشكلتنا أننا غير مدركين لأهمية هذا الأمر، وبالتالى لن يحدث إدراك له إلا إذا فهمناه، وتلك مشكة غريبة نرجو أن تحل في يوم من الأيام، لأن الهدف فى رأيى هو تغيير الواقع وإن كنت أصحح فأقول: كيف نغير الواقع؟ لكن الواقع لا نستطيع أن نغيره ما لم نكن نفهمه، وعملية بحث الوقائع هى التى تمكننا من اتخاذ قرارات صائبة، وهذا هو جانب القصور الشديد جدًّا فى حياتنا، ونرجو أن نبحث له عن مخرج.

الجانب الثاني: هو كيف نغير الواقع إذا فهمناه؟ وعندنا نموذج، فكلنا نقول القرآن والسنة، وطبعاً لا اعتراض عليهما، لكن الوقائع الحياتية تتغير من حولنا، والنموذج قائم؛ وذلك لأنه لا يوجد شئ اسمه واقع ثابت لا يتغير، فالنموذج هو الثابت الذى لا يتغير، لكن لا بد من تكيفنا معه بصورة ملائمة للمواقف، وبالتالى نحن نحتاج مع وجود نموذج ثابت من حين لآخر أن نصوب الأهداف ونحدد السرعات ونحدد الأسلوب للتعاون معه، ويؤسفنى أن أقول: إنه فى كل سنة يحصل مؤتمر صهيونى عالمى وبعض هذه المؤتمرات بين يدى فيها ٢٥، ٢٦.. نجد لهم إدراكاً لماذا أنجزوا؟ وماذا يريدون؟ وما القوى العالمية والداخلية والخارجية؟ ما التهديدات بجدية؟ للأسف الشديد نحن أحوج ما نكون إلى الحركة، نحن بحاجة إلى Actuality ، الأمور الحياتية اليومية لابد أن لا تشغلنا بصورة كبيرة؛ لأن الحاكم العربى لا يهمه غير المدة التى يقضيها فى الحكم، سواء سنة أو اثنتين أو عشرين، لكن أمر الإسلام والثقافة تحتاج لعشرات ولمئات السنين القادمة، وبالتالى لو أمكن أن نتكلم عن تغيير الواقع من أجل تحقيق أهداف بعيدة جدًّا فسوف يكون ذلك أفضل كثيراً، ومطلوب من الحكماء أن يحددوا الأهداف شديدة البعد؛ لأننا مثلاً فى مسألة التعليم دخلنا فى كذا مرحلة وفى كذا هدف بحيث إننا منذ نحو ٢٠٠ سنة، ونحن لا نزال نختصم من أجل التعليم فى مصر، وهناك أشياء كثيرة تجعل المسلم غير محيط بالإسلام ولا يدرى شيئاً عنه، وعدد كبير جدًّا من المتعلمين الذين يقرأون التراث بشوق- يخجل الإنسان حينما يراهم وهم يتلعثمون فى قراءة آية ولا يعرف قراءة حديث، ولا يعرف المصادر الإسلامية؛ لأن هذه الأمور المفترض أن يدرسها المتعلمون فى المدارس والجامعات الحديثة، لكن وجود ثقافة

معادية أو متجاهلة عمداً وبخطط مدروسة، حرمت تعليم أبناء المسلمين وعمدت تجهيل أبناء المسلمين في أمور شديدة جدًّا؛ مثل: (ألف.. باء). فمسألة التعليم مسألة في غاية اللطافة، وممكن أن تأخذ وقتاً طويلاً على المدى الطويل، ولكن سوف تؤتى ثمارها، إذن فالواقع يحتاج لفهم النموذج الثابت بأصوله، لكن لابد أن نتحرك من أجل تحقيقه ومطلوب أهداف شديدة البعد تحتك بأشياء معاصرة في نفس الوقت مع إدراك الوقائع... وشكراً.

أ. هشام جعفر

بسم اللّه الرحمن الرحيم، سوف أبدأ **بالنقطة الأولى**: التى أظن أن الورقة كانت مفروضاً أن تبدأ بها، وهى من نحن حتى يمكننا أن نتعامل مع الواقع؟ فنحن مسلمون، عرب، مصريون، ثم بعد ذلك، باحثون، ومفكرون، أو أكاديميون، أو حركيون، أى: ننتمى إلى حركات إسلامية تتعامل مع مشاكل يومية حياتية في سعيها للتطبيق الإسلامى، وهذه التفرقة مهمة ليست بغرض الفصل أو التمايز أو التفرقة بين الطرفين (أى: بين الباحثين والحركيين)، ولكن بغرض التفاعل الذى أظنه مفتقداً الآن، والذى أدى بنا إلى أن الباحثين لا يدركون الواقع، ولا يتفاعلون معه تفاعلاً صحيحاً؛ بل مشوهاً، والذى أدى أيضاً بالحركيين إلى أن يعملوا في أرض الواقع ويواجهوا المشاكل اليومية الحياتية دون نظرية فكرية ومعرفية تساهم في ترشيد حركتهم الواقعية، وأظن أن أولى خطوات التعامل الرشيدة مع الواقع تنطلق من التفكير في طريقة تؤدى إلى تفاعل الطرفين معاً.

النقطة الثانية: التى أظنها مهمة هى هل يمكن أن نتعامل مع الواقع دون وجود نموذج معرفى يحدد لنا كيف نتعامل مع هذا الواقع؟، لا أظن، ومقدار وضوح هذا النموذج المعرفى بمقدار وصوله إلى إدراك راشد للواقع، وهذا النموذج في بنائه لابد أن تتوفر فيه مجموعة من العناصر..

أولها: وضوح التصور الإسلامى- خصائصه ومقوماته، حتى يمكن صياغة نموذج معرفى منه..

ثانيها: نظريات مختلفة تدرس المجالات المعرفية والحياتية المختلفة، ثم التعامل بهذا النموذج مع الواقع لمعرفة مدى مقدرته التفسيرية والتنبؤية..

ثالثها: تعديل هذا النموذج المعرفى بعد التعامل مع الواقع، وفى هذا يأتى ما تحدثت عنه الورقة من ضرورة إدراك فقه الحكم وفقه الواقع وفقه التنزيل..

النقطة الثالثة: تقييم هذا الواقع، حتى نستطيع أن نقيم الواقع لابد من تحديد المثال الذى وفقاً له نقيم الواقع، بعبارة أخرى، لابد من تحديد ملامح المشروع الحضارى الإسلامى الذى يكون بمثابة الهدف الذى نسعى لتحريك الواقع تجاهه، وأظن أننا مازلنا مقصرين فى بيان ملامح هذا المشروع الحضارى، وأتحفظ على محاولة بيان ملامح هذا المشروع من خلال الغرف المكيفة، وإنما يبنى هذا المشروع فى الواقع وتتحدد ملامحه عبر أو من خلال القراءة الواعية بهذا الواقع، ويرتبط بهذه النقطة تحديد الحكم الذى يأخذه الواقع الذى نحياه، هل هو واقع جاهلى؟ أم واقع إسلامى؟ أم خليط من الاثنين، كما يجب التمييز بين واقع الأفراد وواقع المجتمعات، وواقع النظم فى تقييم مثل هذا الواقع.

النقطة الرابعة: تغيير هذا الواقع، فمن الضرورى أن نتخلى عن التحديد المسبق للمبادئ التى تحكم مثل هذا التغيير، هل هو تغيير بالعنف؟ أم بالثورة؟ أم بالقوة؟ وفى أى شكل: انقلاب عسكرى؟ ثورة؟ أم تغيير سلمى؟ يجب أن نترك ذلك لظروف كل مجتمع وواقع العمل الإسلامى فيه وتقديره للموقف، فأنا على سبيل المثال لم أكن مع من تحفظ على الانقلاب العسكرى فى السودان، حتى لو فشل، فلهم ظروفهم ولنا ظروفنا.

نقطة أخرى: تتعلق بتحديد ملامح النظرية التى تعامل بها الرسول ﷺ فى بنائه للمجتمع المسلم وللدولة الإسلامية، وكيف غير الواقع الجاهلى الذى تعامل معه؟ وهناك الشعارات المهمة فى هذا الصدد، يأتى على رأسها ما أطلق عليه أسلوب التخلية والتحلية للواقع الجاهلى، فلم تحدث قطيعة كاملة- كما صور بعض المفكرين- بين الإسلام وبين الجاهلية، بل مارس الإسلام نوعاً من الهدم فى التحريم من جهة، ونوعا من الاستكمال والبناء والإبقاء على بعض الأوضاع السابقة التى تتفق مع الفطرة والتى هى ملة إبراهيم عليه السلام..

النقطة الأخيرة هى "مأسسة القيم" فلابد من الحظر فى بناء مؤسسات على النمط الغربى؛ لأنها فى أحيان كثيرة تفقد القيم جوهرها وحقيقتها، وأخيراً أقترح وأنادى بالبحث عن بقايا الأشكال والمؤسسات والصيغ التى ما زالت قائمة فى المجتمع المسلم اليوم، ومحاولة إعادة إحيائها وإعطائها حيوية أكبر كالمسجد والوقف وما إلى ذلك، ويرتبط بهذا دراسة الخبرة

التاريخية والحضارية الإسلامية فى تعاملها مع موضوع المؤسسات، بعبارة أخرى، كيف استطاع المجتمع المسلم أن يعبر من خلال المؤسسات عن القيم المختلفة التى يتبناها؟ شكراً...

د. حامد الموصلى

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. عنوان الورقة كيف نتعامل مع الواقع؟ كان بودى أن يتسع العنوان بحيث يشمل كيف نعد أنفسنا للتعامل مع الواقع؟ بمعنى أننا جزء من الواقع، وأعتقد أن الإعداد الداخلى لا يقل أهمية عن التعامل الفعلى مع الواقع، وأنا من حكم خبرتى البسيطة جدًّا فى العمل الميدانى كنت ألاحظ أن اللحظة التى أستطيع فيها أن أحب الجماعة التى أتفاعل معها قد انتهت.. فآخر عدد لجريدة "التايم" نشرت فيها صورة لفتاة من سراييفو وهى مذبوحة.. اشتريت هذا العدد وظللت طوال اليوم غير قادر على أن أعمل أى شئ.. وهنا أيضا عجزت عن تحمل الألم، وفى النهاية أخفيت الجريدة، ومن هنا أقول: إنه لابد من أن نعد أنفسنا وأن نتحلى بالقدرات التى تجعلنا مؤهلين للتعامل مع هذا وذاك، وهذا لا يقل أهمية عن موضوع ندوتنا هذه.

عندى بعض الملاحظات.. ففى صفحة (٢) "أنواع الواقع ومستويات التعامل معه" ويهيئ لى أن المقصود هو إطار فهم الواقع، أو الإطار النظرى للتعبير عن الواقع، أى الحديث عن السنن العامة أو القوانين العامة التى تحكم مسار البشرية، ثم يأتى الحديث بعد ذلك عن الخصوصيات الخاصة بالقوميات المختلفة أو بالجماعات الجيشية المختلفة، وأعتقد أن هذا التفصيل مهم؛ لأنه من الممكن أن يصبح مدخلاً لحكمنا على الحضارة العربية، لقرون طويلة والتى تعد جزءاً مهماً كبيراً من إنجازاتهم واجتهاداتهم، وملكاً خاصاً بالبشرية ككل، يعنى مثلاً مسار الثورات العلمية والتكنولوجية على سبيل المثال، فنحن كمسلمين لم يكن لنا عطاء كبير، لكن جزء من التجربة التاريخية الغربية يجب أن ندركه ونميز بينه وبين ما هو خاص بخيارات المجتمع الغربى الحضارية.

بالنسبة لتقييم الواقع عندى إحساس أنها رؤية سكونية إلى حد ما، يعنى التصنيف من المطابق إلى مخالف ثم مباح، أعتقد أننا مطالبون بتقييم الواقع وأن يكون عندنا أولويات تجعلنا نحكم ونقيم الواقع بطريقة أصح، وعلى سبيل المثال كان خالد بن الوليد يخطئ فى القرآن، فيقولون له: أنت مخطئ، فيقول لهم: أنا أريد أن أحقق انتصارات، من

هنا كانت الجماعات السلفية تهتم بالعبادات وحفظ القرآن أكثر من اهتمامها بالإصلاح الاجتماعي والتنمية.. أريد أن أقول: إن المطلوب هو تحديد مهام ودور المسلم في هذا العصر بالذات وفي هذه الظروف الحالية، تحديد الأولويات التي يجب على المسلم أن يقوم بها، مثلاً يمكن أن نجد أن جهاد التنمية أهم من قيام الليل مثلاً، كما أننا مطالبون بالسعي للفضيلة سعيًا حقيقيًا، فعلى بن أبي طالب رضى اللّه عنه يقول: "سيئة تسؤك خير من حسنة تعجبك"، وعلى هذا فنحن مطالبون بأن نجاهد أنفسنا باستمرار لما هو أفضل كذلك فيما يختص بالتغيير، كان بودى أن أرى ورقة فيها تشخيص للواقع، بها تحديد لمفهوم الجهاد- مثلاً- خاصة فى أمة تعتمد فى (٨٠٪) من طعامها على الغرب، ولا تصنع مكينتها، ولا تصنع أشياءها، وقد يكون الجهاد فى هذه اللحظة هو الاعتماد على النفس أو جهاد التنمية، وقد يكون الإعداد للجهاد هو إعداد القدرات العملية والتكنولوجية والقدرات الإنتاجية..

د. عبد الوهاب المسيرى

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. سمعت عبارة ترددت عدة مرات، وهى أن الغرب يتعامل مع الواقع ونحن نتعامل مع المثال، وأعتقد أن هذه العبارة تحتاج إلى شئ من الضبط المعرفى، فالغرب يتعامل مع الواقع من منظوره؛ حيث يؤكد على أهمية الجانب المادى فى منهجيته ومنظومته الحياتية. والغرب قد حقق انتصاراته بإسقاط الجانب الإنسانى والأخلاقى والروحى، وهنا أتعجب كثيراً لهذا الغرب الذى حقق انتصاراته نتيجة لإهماله الجانب الروحى والأخلاقى، بمعنى أن الحضارة الغربية مبنية على عملية تبسيط أساسية جعلته يحقق هذا الانتصار المذهل، وأنا هنا أقارنه بانتصار المغول، فالمغول لم يكن مجتمعاً متقدماً على الإطلاق، وإنما مجتمع ركز على القطاع الحربى وحسب؛ فاكتسح كل حضارات العالم، وكان على وشك أن يكتسح أوربا نفسها لولا أن أوقفته هذه المنطقة، بمعنى أن هذه أيضاً إحدى نتائج العلم "الاستمولوجيا" الغربى.. حيث لا يوجد واقع مطلق يمكن أن يرصده الإنسان شكل مطلق من الألف إلى الياء، وإنما توجد اختيارات، فالقرن التاسع عشر فى أوربا مثلاً شهد داروين وشهد الغابة فى كل مكان.

داروين نفسه حينما رفض هذه الغابة.. نسى أن هناك مظاهر أخرى فى التوائم والطيور التى تحب وتلد.. أى أن

الطبيعة لا تعطى الإنسان رؤية أخلاقية. وإنما تعطيه مجموعة من التفاصيل ينتقى منها ما يريد كى يدعم رؤيته الأخلاقية، ثم يعود ليذبح شعوب العالم باسم البقاء للأصلح، وكذلك يذبح كل الأخلاقيات باسم البقاء للأقوى، أما بالنسبة لندوتنا هذه، فأعتقد أن الورقة تحتاج إلى عملية تحديد وإعادة ترتيب.. ففكرة الوسطية مثلاً تصلح كنقطة معرفية يمكن أن ننطلق منها فى إعادة ترتيب الورقة.. وعلى سبيل المثال أيضاً فى صفحة (٣) مهم جداً أن نعرف لماذا لا يصلح الاكتفاء بما ورد فى الكتاب والسنة من سنن اللّه فى النفس والمجتمع؟ وفى نفس الصفحة سنكتشف أن النقطة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة يمكن أن تندرج تحت نقطة واحدة وهى "التاريخ النسبى".

أيضاً حينما يتكلم د. جمال عن المناهج فى صفحة (٤)، نجد أننا لا يمكن أن نكتفى بمنهج واحد، بل يجب أن تتضافر المناهج المختلفة بدءًا بالمناهج التجريبية، وانتهاء بالمناهج التى تستند إلى الوحى كمصدر أساسى للمعرفة، ويمكن ربط هذا بظاهرة الإنسان، مشكلة أخرى أحب أن أتكلم فيها، وأسأل: من المخاطب هنا فى هذا البحث أو فى البحوث الأخرى؟ هل هم المسلمون؟.. إذا كان المسلمون هم المخاطبون. فالمسألة لابد أن تأخذ شكلاً آخر، يختلف عما إذا كان المخاطب هو الآخر "غير المسلمين". فلا يمكن أن نستخدم كلمة الوحى مباشرة، إذا كان المخاطب هو الآخر كى لا يرفض كلامى.. وإنما يجب على أولاً أن أوصل له معنى الوحى من خلال شواهد وآليات أخرى.. وأوضح له كيف أن الرؤية المعرفية المادية رغم كل عظمتها ورغم كل إنجازاتها فيها شئ ناقص، وهذا الشئ الناقص على أن أظهره، وأنا أعتقد مثلاً أن حادثة كحادثة لوس أنجلوس، معناها رفض هؤلاء للواقع؛ لأنه واقع مادى لا يمكن أن يأتى بحلول.. وأنا عندما ذهبت إلى أمريكا فى ديسمبر الماضى، كنت أعلم أن هناك عصياناً سوف يحدث، وهذا الكلام قلته للأستاذ مكرم محمد أحمد قبل الأحداث... ولذلك عندما حدث ما حدث وجاء "التيكرز" بالأخبار.. ضرب لى تليفون.. وقال لى بسرعة "اكتب"، فى الوقت الذى كان يجلس معنا أحد دعاة الرفض والموضوعية، والذى كان يسخر من توقعاتى.. وشكراً.

د. أحمد عبد اللّه : "طبيب نفساني" بجامعة الزقازيق..

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. لقد فهمت أن التعامل مع الواقع هو الصلة بدءًا من إدراكه، وما بعد ذلك حتى الممارسة، وأعتقد أنني بهذا المعنى ينبغي أن أبدأ بقولي: إن هناك منحنيين في التعامل مع الواقع، المنحى الأول: هو الذي يمكن أن أطلق عليه "المنحنى الإيماني الرباني"، والمنحى الآخر: هو المنحى المادي الدنيوي، كلاهما يتعامل مع الواقع بالتفصيلات التي يتكلم فيها ويدركه في إطار هذا الشكل، ولكن بمداخل ومخارج مختلفة تماماً، وكلامي سوف يقتصر على المنحى الإيماني الرباني، الذي من المفروض أن المسلم ينتمي إليه، وأعتقد أن كل منحى له نموذجه وأسلوبه في الإدراك والتفكير- كما قلت- والتفسير والتجريد والممارسة، وهنا أريد أن أتوقف بعض الشئ أمام حالة المسلم المعاصر في التعامل مع الواقع.

فالتعامل يصحبه كثير من الخلل.. فإذا رسمنا الواقع على هيئة مثلث له ثلاثة أضلاع، فسنكتب على كل ضلع ماضي، حاضر، مستقبل، ولكي أتعامل مع الواقع لابد أن أكون مدركاً للماضي وللحاضر، مستشرفاً للمستقبل، لابد أيضاً أن أكون مدركاً لذاتي وللآخر ومدركاً للمحيط الذي أعيش فيه، ومدى قرب أو ابتعاد حركة الإنسان عن نقطة التوازن في دائرة الحركة.

والحقيقة أنني بحثت كثيراً، واكتشفت أن المسلم يغرق في خمسة أشياء

(١) إما أن يغرق في المستقبل والخيال؛ فينعزل عن ماضيه وحاضره.

(٢) أو يغرق في الماضي؛ فينعزل عن الحاضر وعن المستقبل وامتداداته.

(٣) أو يغرق في اللحظة التي يعيشها.

(٤) أو يغوص في ذاته وينعزل عن الأحداث.

(٥) أو يشاهد الواقع ولا يعيشه، وينظر إليه دون أن يشعر بأية مشاعر تجاه هذا الواقع.

كما أنني أعتقد أن المسلم لديه تشويش بالنسبة لإدراكه لذاته وهويته ودوره في هذه الحياة، وكذلك في إدراكه للآخر؛ حيث يرى أن الآخر دائماً إما متحدث معه أو ضده، وتظل العلاقة تدور حول كونها سلسلة من المؤامرات. المطلوب الآن إجراء دراسة حول إدراك المسلم للآخر

وللمحيط الذى يعيش فيه.. ودراسة حول أسباب هروب المسلم وانعزاله عن التعامل عن واقعه.. وأعتقد أن هناك أسباباً كثيرة منها: أنه فى بعض الأحيان قد يكون الواقع مؤلماً لا يريد أن يدركه؛ لأنه شديد الإيلام فكيف يهرب منه؟ فى أى اتجاه من هذه الاتجاهات؟ أيتجاهله أم يعقل الأمر الواقع بالرغم من إيلامه؟ أحياناً يكون الواقع ملزماً بأشياء هو لا يريدها كالمسئوليات والواجبات، فيكون الأفضل أن يتجاهل هذا الواقع ليتجنب المسئولية أمام نفسه وأمام الناس، وأحياناً يبتعد عن التعامل مع الآخرين، وإذا أراد أن يكون متفاعلاً مع الواقع عليه أن يتفاعل معهم، وهذا شئ يرفضه نتيجة إدراكه السابق.

أعتقد أننا إذا كنا نريد أن نتحدث عن موضوع التعامل مع الواقع، فعلينا أن نسأل أنفسنا ما النموذج الذى نريد أن نصبح عليه بالنسبة للمستويات التى طرحها د. جمال؟ ومن هو الفرد الذى يصلح لهذا النموذج؟ ما أخلاقياته؟ وما دوره فى الحياة؟ من هنا أريد أن أوضح مدى احتياجنا إلى فقه أسميه "بالنموذج المثال".. وبفقه للواقع يضم الفرد والأسرة والمجتمع وما يحيط بهم من تراكيب وسنن.

والنقطة الهامة التى أريد التحدث فيها: هى احتياجنا لفقه التغيير.. فإذا كان لدينا إمكانيات وواقع نعيشه.. فكيف إذن نصل إلى النموذج المثالى؟ وما البرامج والسنن والأولويات التى يجب أن نراعيها؟ كما أعتقد أننا بحاجة إلى فقه يمكن أن أسميه بفقه النسق المعرفى، النابع من الانتماء إلى منظومة ربانية، هذه المنظومة تضم الإيمان باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر...

د. عبد الحميد البعلى

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، أعتقد أن المهمة صعبة بعد سماع فحول المفكرين فى هذا الموضوع، ولكن اللّه هو المستعان، وحديثى سوف يدور حول خمس قضايا..

القضية الأولى: متعلقة بالقيم ومصدرها، وأتصور أنه لابد من التفريق بين القيم الكلية أو الأصول الكلية والقيم الجزئية أو التفصيلية كالتى تفهم فى إطار آية أو حديث، فمثلاً ﴿**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين**﴾ والآية التى تقول: ﴿**واللّه خلقكم وما تعملون**﴾ والحديث الذى يقول: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن" وفى الجمع بين القيم التفصيلية

وهذه الآيات والأحاديث نستطيع أن ننفذ إلى محور يعتبر مدخلاً للتعامل مع الواقع، وما رآه المسلمون حسناً ينعكس في الإنسان صانع العرف وصانع السلوك، فكيف يكون الإنسان صالحاً؟ وكيف يصلح سلوك من حوله؟ تلك هي القضية الأولى...

القضية الثانية: تتعلق بالبعد الزمني في فهم الواقع- ليس كما ذكر الأستاذان العظيمان قبلي- وإنما من زاوية أخرى أراها هي الأولى والأجدر وهي أن الزمن عنصر مكون في الواقع وليس مدخلاً للتعامل يفهم من خلاله الواقع، فلا يجب أن ننظر إلى الزمن كماض أو حاضر أو مستقبل، وأنا أقول هذا الكلام، لأن قضية "كيفية التعامل مع الواقع" تشغلني..، وقد خلصت إلى أن التعامل مع الزمن كعنصر لابد أن تجتمع فيه العناصر الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل)، فإذا أهملنا أحد هذه العناصر، فسيأتي التعامل مع الواقع مشوهاً أو متصوراً أو مبتسراً، فإذا ترجمنا الماضي سنجد من معانيه (الأثر).. وإذا ترجمنا الحاضر سنجد من معانيه (التطبيق).. والمستقبل سوف يكون (الإبداع والإعداد والاستعداد)، وكلها مداخل أساسية تعمل في آن واحد للتعامل مع الواقع..

القضية الثالثة: الخاصة بالتعرف على فهم الواقع وتقييمه، وأقدم هنا مثلاً، سبقنا إليه علماء الأصول في الشريعة الإسلامية، لكي تكون المعرفة في التعامل مع الواقع محددة ومنضبطة، فماذا قالوا؟ قالوا إن الحكم الشرعي- خطاب اللّه المتعلق بأفعال المكلفين- عبارة عن ثلاثة مستويات (اقتضاء، ووضع، وتخيير).

وفي علاقة الاقتضاء والتي تشمل إما طلب فعل أو طلب ترك- أقدم معيارين للتعامل مع الواقع.. المعيار الأول: المتمثل فيما قاله أحد الفقهاء الثقات وهو ابن القيم عندما قال: ترك الأمر، ولعل هذا نفس ما سمعته ممن سبقوني حول مجئ الآية الكريمة بالأمر قبل النهي، ومن هنا رتب هذا الفقيه- الذي أؤيده وأردد كلامه في هذا المقال- وقال: إن ترك المأمور به أعظم من فعل المنهي عنه من أكثر من ثلاثين وجهاً، فليس بالضرورة أن يكون آثماً من ارتكب المنهي عنه، بل يكون آثماً أيضاً وفي وضع أصعب منه من ترك الأمر، وهذا معيار للتعامل مع الواقع، أحسبه مفتقداً في الواقع المعاصر.

المعيار الثاني: أيضاً - من أقوال أحد الفقهاء الذى يشخص كيفية التعامل مع الواقع، وهو يقول إن للّه على كل واحد عبودية، بحسب مرتبته، وصنف الواقع إلى أربعة أصناف أو أربعة مراكز، يبدأ بالعلماء وقدمهم على الحكام وولاة الأمر، فقال: على كل عالم عبودية بحسب مرتبته بخلاف العبودية العامة التى يشترك فيها كل الناس، أو التى هى من فرائض العبادات، عبودية فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفى فعل المأمورات وترك المنهيات، ثم ثنى بولاة الأمر وثلث بالمفتيين وانتهى بالأغنياء، وهذا لا شك تصنيف لمستويات الواقع تتكامل ولا تتنافر وتتعامل فى نفس الوقت، والمعيار الثانى يخلص بنا بمصطلحات العلوم الاجتماعية إلى صياغة للروابط وللعلاقات القانونية على مستوى أى مجتمع ككل، وعلى كافة المستويات والأصعدة، وهى تنظم ثلاثة أمور على وجه التحديد: الحقوق والواجبات والحريات، وهى بمثابة الإطار الذى تعمل فيه الحقوق والحريات وهذه الموضوعات الثلاث هى اهتمام كل فروع القانون الوضعى على وجه الإجمالى والتفصيل وصياغتها بشكل صالح للتطبيق، ولا شك أن التعامل مع الواقع أحوج ما يكون إلى مثل هذه الصياغة التى تنظم الحقوق وتنفق على الواجبات وتقنن الحريات التى تعمل فيها الحقوق والواجبات..

وهذا يسلمنا إلى القضية الرابعة فى التغيير وأدواته، وأستأذن فى الخروج من أسر المأثور من الأقوال فى التغيير بأدواته من واقع الآيات القرآنية، فليس المقصود باليد على الإطلاق هو السلطة، **وإنما المقصود باليد فيما نحن بصدده العمل**، لأننا نقول: إن القضية قضية منكر، كما أن المنكر لا يتناهى، فكذلك الأمر بالمعروف، والمنكر لا ينحصر فى منكر معين، كذلك الأمر فاليد تؤخذ بمعنى العمل، ﴿**ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس**﴾ ونحن أحوج ما نكون إلى أن تكون أيادى الناس أيادى منتجة.. واليد أيضاً تؤخذ بمعنى السلطة أو الرعاية "**ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه**" هذه النقطة مهمة جداً..

أ. إبراهيم بيومى

لى ملاحظات بسيطة: الأمر الأول هو أن د. جمال عطية قد طرح سلسلة من الأعمال خاصة بالمعهد، منها: كيف نتعامل مع القرآن؟ ومع السنة؟ ومع الفكر الغربى؟ ومع الواقع؟ أعتقد أنه بعد الانتهاء من هذا كله لابد أن

يكون هناك موضوع: كيف نتعامل مع المستقبل؟

الأمر الثانى: هو عبارة عن سؤال؛ لأن المسألة غير واضحة فى ذهنى تماماً، وهى ما العلاقة بين مفهوم الواقع ومفهوم الحقيقة؟ هل هما مترادفان، أم مختلفان، لقد أعجبنى كثيراً كلام د.زقزوق عن ربط مفهوم الواقع بمفهوم الزمن والكلام عن الماضى والحاضر والمستقبل واتساع المفهوم، كما قال د. حسن الشافعى ولكن عندى تساؤل أيضاً هل من المناسب أن يكون الحديث عن كيف نتعامل مع الواقع بمقدمة أو ببداية أساسية مثلما بدأ د. جمال عطية؟ وما جدوى الحديث عن الواقع بمقولات فلسفية مغرقة فى التجريد؟ أنا أعرف أن لها أهمية وضرورة، ولكن كيف يمكن أن نرتب الأولويات؟ فهناك ثلاثة مباحث على الأقل، مبحث الوجود الفلسفى، مبحث القيم، ومبحث المعرفة، حينما نبدأ الحديث عن كيف نتعامل مع الواقع؟

فى رأيى أننا بحاجة بالفعل إلى إحياء فكر الارتباط بالواقع، وكيفية الارتباط بالواقع، ولكن هل المدخل- مثلما سمعت- هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أم أن هناك وسائل أخرى لتوثيق الألفة ما بين المسلمين وواقعهم، أعتقد أن هناك أموراً كثيرة جدًّا أو مداخل أخرى يمكن من خلالها توثيق هذه الألفة مع الواقع بأساليب مختلفة.

أمر آخر أريد الحديث عنه هو أن الشكوى من الواقع يبدو أنه أمر لصيق بالإنسانية منذ آدم عليه السلام وإلى أن يرث اللّه الأرض ومن عليها، فليس جديداً أن واقعنا سيئ فى أحوال كثيرة، ولكننى لا أتفق مع الذين يقولون بأن واقعنا فى أسوأ مرحلة، ولم يسبق أن كان سيئاً بمثل هذه الصورة، بل العكس أنا أرى أن فى الواقع أموراً جيدة جدًّا وهناك طلائع مزهرة من الحركة الإسلامية، وحركات الإصلاح الإسلامى وطلائع الشباب، صحيح هناك أخطاء، ولكن علينا ألا نقصر التعامل مع أهل الصفوة والنخبة فقط.. يجب علينا أن نتعامل مع الواقع بكل ما فيه وبما يضم من سكان المقابر والذين يعملون فى الحقول.. وألا يكون كلامنا موجهاً فقط لهؤلاء الذين يعيشون فى غرف مكيفة..

د. على جمعة

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. لى نقاط سريعة حتى نتيح الفرصة للأستاذ د. محمد عمارة قد يكون فيها رد على بعض تساؤلات الأستاذ إبراهيم، حيث

إننى أرى أن المدخل الفلسفى مهم جدًّا؛ لأنه لن يبحث فى غير هذا المكان، فكأنها ثغرة يجب أن تسد، وقد تكلم الفلاسفة المسلمون وغيرهم من علماء الكلام عن المظهر والحقيقة وأن تحديد الواقع المادى له مظهر، وهو المدرج بحواس الإنسان الطبيعية من غير تدخل المجهر، سواء أكان هذا المجهر تليسكوباً أو ميكروسكوباً، أى: العالم الأصغر والعالم الأكبر، فالمدرج بالحى هو هذا الذى يسمونه المظهر، هذا المظهر ثابت من لدن آدم إلى يوم أن يرث اللّه الأرض ومن عليها، فالماء لا يزال ماء يحدث للإنسان الرى، والطعام ما يزال بنفس خصائصه ومذاقه عبر العصور، والشمس يراها الإنسان تجرى وتشرق من المشرق، وتغرب من المغرب إلى آخر ما هناك من واقع مادى، هذا المظهر الثابت التحديد له فائدة كبيرة جدًّا، وهو أن الخطاب الشرعى قد تعلق به، وكثير من الناس لم يفهم هذا، فدخل فى إشكالات ساذجة فيها انحطاط كبير للفكر، وأنشأ من وراء ذلك مشكلات كنا فى غنى عنها، ممن يقول: إن الأرض ثابتة والشمس حولها تدور وهناك حوالى عشرون كتاباً صدروا فى إثبات أن الأرض ثابتة والشمس من حولها تدور لقوله تعالى: ﴿**والشمس تجرى لمستقر لها**﴾، ولو أن هذا قد فهم أن الخطاب الشرعى متعلق بالمظهر، لأنه هو الخطاب العام الذى يشمل العالم والجاهل ويشمل الماضى والحاضر والمستقبل، لما أدخل نفسه فى عملية إنكار الحقيقة، لأن القرآن لم ينكر ولم يعارض وجود الذرة أو دوران الأرض أو غيرها، باعتبارها حقائق وليست مظاهر، فالتفرقة الفلسفية بين المظهر والحقيقة تجعلنا نصطدم فوراً بكثير جداً من الأفكار الموجودة فى الحركات الإسلامية، وفى السوق الإسلامية، عبر العالم الإسلامى خاصة فى قضية المظهر بما فيه من ثبات، وأن مناط التكيف التكليف قد بنى عليه، وقضية الحقيقة، وأنها متغيرة من عصر لعصر، وأنها واسعة وأن الإسلام لم يحجر على السعى لتحصيلها، وأنها متسعة، وأنه ما علق التكليف عليها إلى آخر ما هنالك من مباحث.

النقطة الثانية: هى أنه لابد من تحديد المثال تحديداً واضحاً؛ لأن فى ذلك تحديداً للمعانى فى كل العلوم الاجتماعية والإنسانية، وفيه تحديد أيضاً للمفاهيم، ومثال ذلك: هو تعريف التنمية، والقارئ لهذه القضية عند الغرب

يجد أن معناها وهدفها النهائي هو رفع مستوى المعيشة، حتى نصل إلى مستوى الدول التي وصلت إلى النمو، والنمو معناه عندهم أنه نمو ذاتي لا يحتاج إلى خطة، والمجتمع في داخله اقتصاديٌّ يسعى إلى التقدم من غير خطة بخلاف التنمية التي تحتاج إلى خطة، والخطة تحتاج إلى مثال، وهذا المثال هو رفع مستوى المعيشة ورفع مستوى المعيشة لا يكون هدفاً في نفسه، وإنما يكون تحصيلاً لهذا التغير، تغير نمط المعيشة، وتغير للواقع، هذا الواقع ما جعلناه هكذا، أي ما قلنا: إن الهدف هو نمط المعيشة إلا بالمثال الذي يتخذ، وقد أشار د. جمال- ونرجو أن يوسع في هذه الإشارة- إلى الفرق ما بين التغيير والتأثير، وأن الواقع الذي نتعامل معه قد لا نغيره، ولكن قد نؤثر فيه ونأخذ في هذا التأثير على أن يتغير، وهذه قضية كبيرة تحل كثيراً جداً من الإشكالات التي واجهها المسلمون عندما دخلوا مجلس الشعب مثلاً وكفر بعضهم بعضاً، كيف تدخلون في مجلس يشرع قانوناً لم ينزله اللّٰه؟ ولو أنهم فرقوا ما بين التأثير والتغيير لما دخلوا في هذه المشكلة.

وهناك أيضاً علم كأنه قد نسي وهو علم الفتوى، وهو غير علم الفقه، لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، ولكن الفتوى تضم عنصرين: معرفة الواقع، ومعرفة حكم اللّٰه في مثله بمعنى إنزال الحكم على الواقع والقضاء فيه ثلاثة، وهو تغير هذا الواقع؛ لأن المفتي قد يفتي بإنزال الحكم على الواقع دون أن يستطيع أن يغيره، والقرافي ألف "الأحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام" وابن حمدون ألف أدب "**المغني والمستغني**" وكان كثيرون يؤلفون الفتاوى بعد تأليفهم لكتب الأحكام، مضيفين بذلك إلى الواقع، ثم بعد ذلك في النظام المدرسي لا يجعلون هذه الفتاوى تدرس في مادة الفقه، بل يجعلونهم مصدراً ثالثاً ورابعاً للفقه؛ لأنهم يعرفون أن فيها عنصراً يتغير، وهو التغير بالأحوال وبالأشخاص وبالأزمان وبالأماكن وبمناهج الاجتهاد إلى آخر، ولذلك نرى مرتبة كتب الفتاوى في النسق التعليمي متأخرة عن المتون، وعن الشراح، وعن الحواشي، ثم بعد ذلك إذا فقدنا الحكم في كل هذا نذهب إلى الفتاوى، نلتمس فيها الفتوى، كانوا دائماً بعد ما يؤلفون في الأحكام، يؤلفون على سبيل التطبيق في الفتاوى، فهناك فتاوى ابن الصلاح، وابن حجر الهيثمي، والرملي وغيرهم مما

ملأت الدنيا، وكان علماً مستقلاً بذاته يدخل فيه الفقيه الواقع، حتى يصير الفقه على أن يصبح فتوى.

المسألة الأخيرة هى التأنى، وأنا أطلب أن نتأنى فى مسألة مؤسسة القيم، هذه من الناحية اللغوية، ومن الناحية الموضوعية، فأنا أتصور أن تصير القيم إلى مؤسسة، وقد نجح فيها الغرب نجاحاً كبيراً، الحقيقة أنا خائف من أن تقضى على العلاقات التى أمر بها الإسلام كتحويل الأبوة إلى مؤسسة وتحويل الزوجية إلى مؤسسة، هناك مؤسسات فى أوربا للسيدة، حينما تغيب من بيتها؛ لأن العلاقات الأسرية أصلاً عندهم تحطمت، كما أن هناك مؤسسة للمسنين.. وشكرا.

د. طارق البشرى

بسم اللّه الرحمن الرحيم، أذكر بعض النقاط سريعاً فى موضوع التعامل مع الواقع، أتصور أنه يثير مسألة هامة، فنحن لدينا معرفة نستمدها من النص، ومن الأحكام المنزلة من خارج الزمان، ثم لدينا المعرفة التى تستمدها عمن هو خاضع للزمان وفى إطار الزمان، ونحن نهيئ أسباب الترابط بين الأمرين معاً.

فهمت أن الموضوع على أساس أنه المقصود بالتعامل مع الواقع هو صياغة الواقع صياغة تتفق مع المفاهيم الموحى بها، وتكشف المفاهيم المنزلة وفقاً لما نحياه فى الواقع؛ لأنها منزلة لكى تضبط حركتنا، وكى تنظم مجتمعنا وتنظم سلوكنا.. المشكلة التى تقابلنى فى الموضوع هى مشكلة منهجية، خاصة بكيفية رؤيتنا للواقع، كيف نرى الواقع، نحن نراه ملتبساً وموصوفاً بأفكارنا، لدينا من أفكارنا دائماً تصنيفات وتوصيفات وضعتها فينا مجموعة الأفكار الموجودة والمسبقة لدينا، ونحن نرى الواقع ونستخرج منه موقفاً متأثراً بهذه التصنيفات وبهذه التوصيفات، فهناك تلابس بين الواقع والفكر، وهذا ما يجعلنا لا نستطيع أن نقول: إننا نتفق على الواقعة وحدها، ثم نفكر فى أمر الفكر المتعلق بها، ولأنها أحياناً إذا اختلف فكرنا فلن نرى الواقعة بنفس الرؤية، فستختلف رؤيتنا للواقع بموجب اختلافنا فى منظورنا المتكون من تفكيرنا، وتلك هى المشكلة التى تقابلنا، فإذا دخل.. مثلاً جيش من بلد نسميه فتح أو تحرير أو غزو أو ضم. كيف نحل هذه المشكلة؟ كيف يمكننا التمييز بين الواقع وبين الفكر؟ هذه النقطة لابد لها من حل، وأرجو أن أسمع ما يحلها.

فهمت من الدكتور سراج أن الواقع يشحذ الفكر، وهذا صحيح، وتذكرت

ما قاله الشيخ عبد الوهاب خلاف: وعين الماء إذا لم يردها الواردون غاض ماؤها، والأسلحة إذا لم تستعمل علاها الصدأ "هذا متعلق فعلاً بفكر الشريعة، وأنا عندى فتاوى قديمة لجدى فى نهاية القرن الـ ١٩.. كانت الناس تسأله عن الزواج والطلاق، لأن البيع والشراء كان فى القانون المدنى.

نقطة أخرى تقابلنا فى مسألة الواقع والفكر، وهى أن فكرنا اجتث فى المائة سنة الأخيرة من خلال تغير الواقع قبل تغيير الفكر، ما حدث فى القرن ١٩ أننا لم ندخل فى مناقشات حول العلمانية والإسلام، وإنما جاءت إلينا دور سينما.. وبارات وخمور.. وبلاجات، وشاهدنا أناساً يلبسون المايوهات، والصحف كتبت ونشرت وأصبح هذا واقعاً.. ووجدنا فكراً يختلف عن هذا الواقع، ولابد أن نوائم بين فكرنا وبين الواقع، حصل الاختلاف بالطرح المضاد وليست المناقشة أو الجدل الفكرى، هذا يجعلنا ننظر للمسألة على أنه لابد لكى نضمن بقاء ما يسمى بالفقه والشريعة أن نضع فى المجتمع وننظر فيه إلى مهابط النصوص، لابد أن نهيئ فى الواقع الاجتماعى ما يؤدى إلى إمكانية تلقى التنزيل من الهيئة الاجتماعية، وهذا هو دور المؤسسات، ويهيئ لى أن هذا هو المهم.. فمثلاً حينما كتب أحمد بهاء الدين فى مسألة الميراث، وتساءل ما الذى يجعل أولاد العم يرثون مع البنات؟.. وجدنا فعلاً أن الحكم غير مفهوم لدى البعض، فالحكم غير مفهوم لسبب هو أننا ضربنا الأسرة الممتدة والأسرة الكبيرة.. وأصبحت الأسر اليوم رجلاً وزوجة وأولادهما القصر، والأولاد غير القصر أصبحوا خارج نطاق الأسرة من الناحية القانونية، والواقع المعيشى والسكنى أصبح يحتم هذا.. وبالتالى أصبحت قوانين الميراث المحددة جدًّا غير معقولة- كما يقول البعض؛ لأن واقعنا تم ضربه.. وهذا ينبهنا إلى ضرورة تهيئة مهابط النصوص بصورة جيدة، ويصبح شغلنا الأساسى ليس فى تفسير النصوص، وإنما فى تهيئة الواقع الاجتماعي لكى يهبط النص مستريحاً ومنسجماً مع هذا الواقع.

وأخيراً، قرأت فى ورقة الدكتور جمال أن التغيير لا يكون إلا فيما هو مخالف للمثال، حيث يكون المثال حكماً قطعيًّا، الحقيقة أنا لم أتبين ما معنى الحكم القطعى؟ هل هو قاصر على الأحكام القطعية فقط؟ التكوين الحضارى الإسلامى بكل مؤسساته لم يكتف بالأحكام القطعية فى هذا الأمر؟

مثلاً نظام الوقف لا أجد فيه حكماً قطعياً، إنما كان له دور كبير جدًّا وأرجو من اللّه أن نستعيد مثل هذا النظام، فقط أريد أن أقول إننا لا يجب أن نكتفى فى سعينا للتغيير بالتغيير فى إطار الأحكام القطعية.

د. محمد عمارة

بسم اللّه الرحمن الرحيم.. عندى هوامش عارضة حول الموضوع، النقطة الأولى: إننى أتصور أن مهمة المصلح الإسلامى في الواقع الإسلامى هى مثلما نردد دائماً هى تنزيل الحق على الواقع، وعقد مزاوجة ما بين الحق والواقع مع قوامة الحق على هذا الواقع باعتباره ضابطاً لحركة هذا الواقع، وهنا تكون مرجعيته لسنن اللّه سبحانه وتعالى فى الاجتماع الإنسانى، لكن هذه السنن مثلما أثارت الورقة، لم تستقص كل السنن، وما نحن بحاجة إليه هو بلورة هذا الحق فيما نسميه بمعالم المشروع الحضارى أو بصورة المشروع الحضارى، هذا المدخل يشير إلى أهمية دراسة كل من الحق والواقع، دراسة الحق بمعنى استخلاص السنن وصياغة المشروع الحضارى للتغيير ودراسة الواقع الذى نعيش فيه.

أعتقد أن هناك كثيراً من الملامح فى هذا الواقع، فنحن نعيش تخلفاً موروثاً عن عصور التراجع الحضارى، ونعيش هيمنة واستلاباً حضارياً نتيجة للغزوة الغربية، نعيش تراجعاً لكثير من عزة المؤمنين، ونعيش تبعية لهؤلاء الذين لا يريدون إحياء الإسلام.. وإنما يريدونه مجرد شعائر وعبادات ومخدر لهذه الأمة، لكن أقول: إن هذه الجوانب المأساوية فى واقعنا. هى ليست كل صورة هذا الواقع؛ لأننا أيضاً أمام حركة تمرد على هذه الجوانب المأساوية. ما نسميه باليقظة الإسلامية والتمرد على هذا التخلف وعلى هذه الهيمنة، هذه الصحوة بالطبع فى حالة مخاض، ومن هنا تأتى أهمية دراسة الحق وبلورته فى مشروع للنهضة، ودراسة الواقع لكى تكون هناك إمكانية لعقد المزاوجة ما بين هذا المشروع والواقع الذى نريد أن نغيره.

لى ملاحظة حول ما طرقته الورقة فيما يتعلق بأن هناك بعض التوجهات الفكرية لا ترى إلا الحق والخالق فقط، وتنكر الواقع، وهناك توجهات ترى الواقع فقط، وتنكر ما عدا ذلك، وهناك إشارة إلى أن بعض التيارات ومنها المعتزلة يرون أن الفكر أيضاً يدخل فى إطار الواقع، والحقيقة أن عندى بعض التحفظ على هذه الفكرة، فالمعتزلة لم يقولوا: إن الفكر جزء من الواقع، إنما

كان النقاش حول العالم، هل هو مخلوق من العدم؟ أم هو مخلوق من مادة قديمة؟ وهى فكرة قدم المادة، وكى يوفقوا ما بين قدم المادة وما بين الخلق من العدم، قالوا: إن العدم شئ؛ لأنه موجود بالقوة، وأن الخلق عبارة عن تحول الموجود بالقوة إلى موجود بالفعل، كما أن الفناء الموجود بالفعل يتحول إلى موجود بالقوة. لكن لا أعتقد أنهم قالوا: إن الفكر جزء من الواقع، يحضرنى فى صياغة ابن رشد حينما تكلم فى ضميمة العلم الإلهى تكلم عن أن الوجود له وجود مستقل عن الفكر، وقال: إن هذا الوجود الذى نسميه الواقع هو علة لفكر الناس أو للعلم الإنسانى، أو العلم الجزئى بالنسبة للإنسان أو العلم النسبى، بينما هذا الوجود هو معلول للعلم الإلهى، إذن هناك وجود حقيقى وموضوعى متميز عن الفكر الذى نتكلم عنه بالنسبة لهذا الواقع، وإذا كان الوجود علة للفكر الإنسانى ومصدراً له، فهو ليس المصدر الوحيد لهذا الفكر؛ لأن هناك أيضاً الغيب، وهو جزء من العلم الإلهى، ومصدر أيضاً للعلم الإنسانى، وكما أن الوحى مصدر للعلم الإنسانى، فأيضاً الوجود والواقع هو مصدر لهذا العلم الإنسانى، وهذا يأتى بالتوازن ما بين مصدرى المعرفة "الوحى والوجود".

الهامش الآخر: هو أن الواقع ليس ساكناً، وإنما هو ثمرة لصيرورة، وأيضاً هو ليس ساكناً عند هذه اللحظة، وإنما هو استشراق لمستقبل، وهو أيضاً ليس مجرداً من المثال أو من الأفكار مثلما أشار المستشار طارق البشرى.

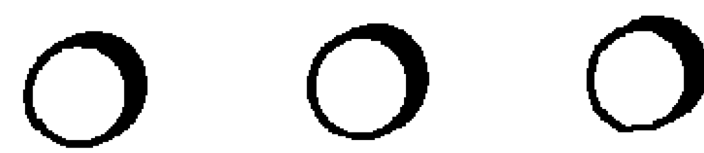
عندى تعليق آخر حول عبارة: "إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فأنا أميز ما بين خصوص السبب، خصوص السبب يعنى تاريخية النص، لكنه لا يعنى إلغاء السبب، ومن هنا تأتى فكرة أسباب النزول. أسباب النزول لها دور فى تفسير النص، لكن نحن نقول: "إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، لأننا لو قلنا بخصوص السبب، فهذا يعنى تاريخية النص، وليس هناك عموم، وليست هناك استمرارية لهذا النص، فأنا أميز ما بين خصوصية السبب وما بين الاعتراف بدور السبب، وهى أسباب النزول والواقع فى تفسير هذا النص، ولا تناقض ما بين عموم اللفظ وما بين السبب فى تفسير النص، وهذا يطرح رؤية إسلامية فى تقديرى لعلاقة الفكر بالواقع متميزة عن الرؤية الغربية، فإذا كان الغرب يرى أن الفكر هو ثمرة وإفراز للواقع، فالرؤية

الإسلامية لا تنفى دور الواقع فى إفراز الفكر، وأيضاً لا تجعل هذا الفكر ثمرة وإفرازاً لهذا الواقع، فلدينا فى الأصول وفى الثوابت ما هو فوق الواقع، فالتوحيد فى الإسلام ليس ثمرة للشرك الذى كان موجوداً فى الجاهلية؛ لأن هذه الأصول ليست إفرازاً للواقع المشرك الذى كان موجوداً فى شبه الجزيرة العربية.. لكن التوحيد لم يكن غريباً عن الواقع المشرك باعتبار أنه ضرب أمثلة فيما يتعلق بالشرك، أى: أن الأصول ليست ثمرة للواقع. لكن جدل وحوار الأصول مع الواقع هو الذى يفرز الفروع، ولا يفرز الأصول، إذن أنا أقول: إن الفكر له علاقة بالواقع، لكنها ليست العلاقة التى فى المفهوم الغربى، وفيما يتعلق بسبل التعرف على الواقع تأتى فكرة التوازن فى المفهوم الإسلامى، إننا نلجأ إلى كل سبل الوعى والمعرفة بهذا الواقع، سواء كان ذلك النقل عن المصدر الغيبى أو السماء، أو بالعقل، أو بالوجدان والذى ركز عليه الصوفيون، فمختلف المناهج تستخدم فى الرؤية الإسلامية للتعرف على الواقع.

القضية التى أحب أن أشير إليها هى موضوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإن كنت أفضل الإشارة إلى أولى الأمر وليس إلى ولى الأمر، وهذا هو التعبير القرآنى، لأننا لو قلنا أولى الأمر فسنجد أن العلماء موجودون، والقيادات موجودة، وكل أهل الشوكة – مثلما يسميهم الإمام الغزالى – موجودون. والقضية هنا تخرج وظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من إطار ولى الأمر، بمعنى أن الحاكم أصلاً منفذ فى الرؤية الإسلامية للقانون ومنفذ للشريعة، ولا يختزل فيه كل أولى الأمر، وأقول فى النهاية إن التغيير ليس مجرد حق فقط، إنما هو فريضة فى المنظور الإسلامى، سواء كان بالوسائل السلمية أو بالوسائل غير السلمية، وشكراً.

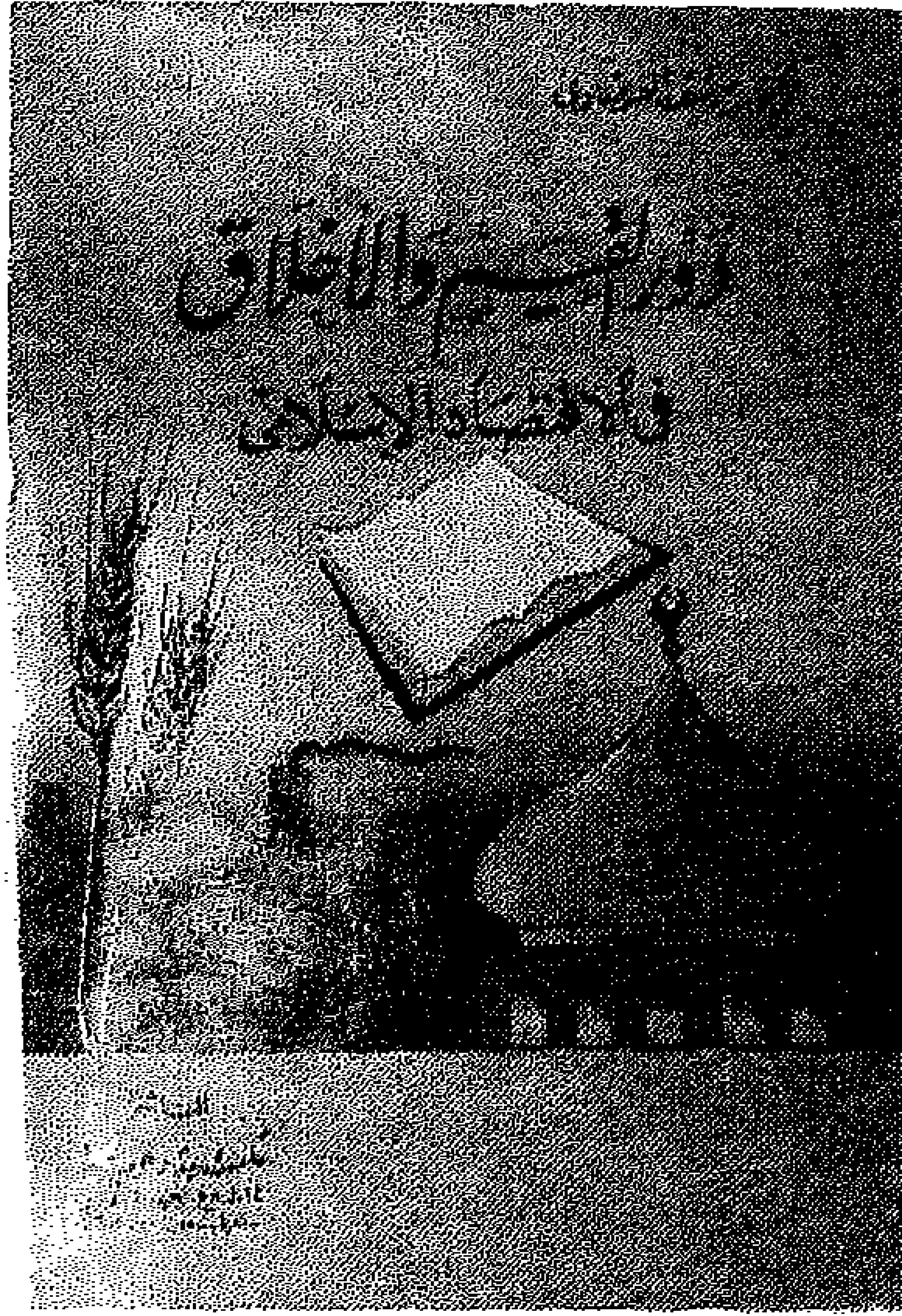
د. جمال عطية

ليس عندى ما أضيف سوى الشكر لحضراتكم جميعاً، فقد استفدت بحمد اللّه من جميع الملاحظات التى أبديت وهى إضافات مهمة. وأرجو أن يكون لها تأثيرها إن شاء اللّه عند إعادة كتابة هذه الورقة، وفيما نرجو أن يتلوها من مشروعات؛ لأن هذه مجرد بداية لمجال أوميدان كبير نرجو أن تتضافر فيه الجهود.. وشكراً.



دور القيم والأخلاق فى الاقتصاد الإسلامى

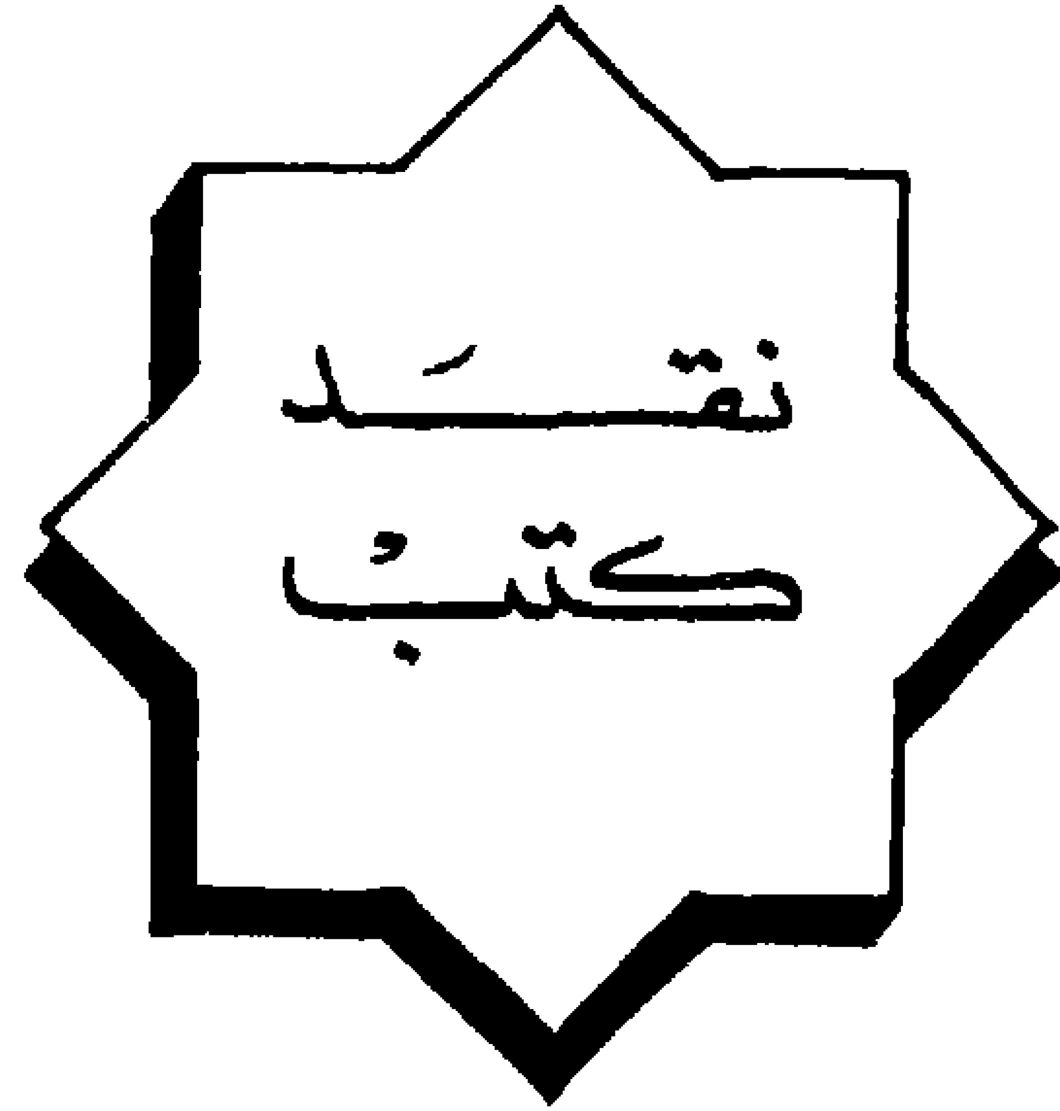
د. يوسف القرضاوى



الإسلام دين أخلاق، بل عقائده وشرائعه الغاية المتوخاة منها إرساء القيم والأخلاق.

وهذه دراسة وافية عن دور القيم والأخلاق فى الاقتصاد، يقيم فيها المؤلف الدليل والحجة على وجود اقتصاد إسلامى، ويفند الشبهات التى أثيرت حوله، ويعرض لدور القيم والأخلاق فى مجالات الاقتصاد المختلفة، من إنتاج واستهلاك، وتوزيع وتداول، ليكشف لنا من خلال ذلك أن الاقتصاد الإسلامى اقتصاد قيم وأخلاق.

وأهم ما يميز هذه الدراسة أنها معضدة بالكتاب والسنة الصحيحة، وبذلك قدم لنا المؤلف نظرية خاصة عن الاقتصاد الإسلامى.



عرض لكتاب : دفاع عن حياة النبى محمد ﷺ ضد الحاطين من قدره

تأليف: أ. د. عبد الرحمن بدوى
عرض وتعليق : ا. د. عطية القوصى

ضمن المجموعة الإسلامية للأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى، التى أصدرها فى باريس باللغة الفرنسية كتبه:

١ـ دفاع عن القرآن ضد منتقديه .

(Defense du coran contre ses critiques)

٢ـ دفاع عن حياة النبى محمد ضد الحاطين من قدره .

(Defense de la vie du Prophete Muhammad Contre ses detracteurs)

٣ـ الإسلام كما ارتآه فولتير وهيردروجيبون وهيجل .

L' Islam vu par Voltaire, Herder, Gibbon, Hegel)

وتمثل هذه الدراسة الجديدة تحولاً فى نظرة د. بدوى للمستشرقين ولآرائهم وتصحيحاً لمفاهيمهم التاريخية الخاطئة عن الإسلام وعن نبيه محمد، وتُعد سلاحاً علمياً طيباً وقولاً صادقاً مجرد عن الهوى للدفاع عن الإسلام ونبى الإسلام، وتوضيحاً للأخطاء المتكررة والشائعة فى عالم الغرب فى العصور الوسطى التى شاعت بين المستشرقين وتوارثوها عبر القرون. وتظهر قيمة هذا الدفاع فى أنه كتب بلغة عالمية هى اللغة الفرنسية يستطيع على ضوئها، أن يصحح الكتاب المحدثون الغربيون نظرتهم عن الإسلام وعن نبى الإسلام.

ونستعرض فى هذا المقال أحد هذه الكتب الثلاثة، وهو كتاب : "دفاع عن حياة النبى محمد ضد الحاطين من قدره"، الذى نُشِر فى باريس عام ١٩٩٠ . ومن خلال عرضنا سنبرز النقاط الهامة التى أثارها كتاب الغرب فى العصور

الوسطى والعصر الحديث عن الإسلام وعن نبيه كما أبرزها الدكتور بدوى فى هذا الكتاب، ثم رده على هذه النقاط بالدليل العلمى القاطع، وسوف نستخلص من خلال هذا الرد مدى خيبة الأمل التى اكتشفها د. بدوى فى بعض المستشرقين الذين كان يكن لهم الاحترام الكبير واكتشافه لسذاجة أفكارهم وجهلهم المطبق عن الإسلام وعن نبى الإسلام وعن التاريخ الإسلامى. ولقد كتب د. بدوى كتابه هذا، دون شك، كرد فعل لهذه الصدمة القوية ولهذا التحامل والتعصب الكبيرين عند المستشرقين الذين تصدوا للكتابة عن الإسلام ونبى الإسلام. وقد جاء هذا الرد قوياً وصارخاً ومتحدياً ومنصفاً لهذا الدين ولسيرة مؤسسه. وترتفع قيمة هذا العمل العظيم أنه تم على يد مفكر وفيلسوف كبير مثل دكتور عبد الرحمن بدوى له الباع الطويل فى الدراسات الفلسفية والتاريخية والعلوم الإنسانية. وتتضاعف قيمة هذا العمل، كما سبق أن قلنا، أنه كُتِب بلغة أجنبية يستطيع الغرب قراءتها وفهمها إذا أراد حقيقةً أن يفهم .

يقع كتاب "دفاع عن حياة النبى محمد" فى ٢٤٦ صفحة من القطع المتوسط، يفتتحه المؤلف بديباجة قصيرة من المؤلف تقع فى صفحة ونصف الصفحة، يعرض فيها لسبب تأليفه هذا الكتاب، ويخاطب فيها أولئك الذين يسرهم معرفة الحقيقة فيما يختص بالموضوعات التى تحظى باهتماماتهم.. ويقول: إنه يقدم كتابه لهم يصحح فيه ما سبق أن كتبه كُتاب البيزنطيين والأوربيين خلال قرابة اثنى عشر قرناً فى موضوع النبى محمد. ويقول فى ذلك ما نصه :

"لقد أصبح الإسلام، مرة أخرى، الغريم المستهدف للإمبراطورية الرومانية وأوربا من وجهة النظر الأيدلوجية، ولقد قام هؤلاء بتوجيه هذه الدعاية السيئة ضد الإسلام بمساعدة عدد من رجال الدين المسيحيين الذين كانت بلادهم خاضعة فى الماضى لدولة الإسلام، من أمثال: (يوحنا الدمشقى، وثيودور أبو قُره، وإيليا مطران نصيبين، وعبد المسيح الكندى، وغيرهم) وتبعهم فى هذه الدعاية المضادة للإسلام رهبان أوربا منذ بداية القرن الثانى عشر الميلادى وحتى يومنا هذا.

ولقد وُضعت هذه الدعاية فى روايات كاذبة واجبة التصحيح، فإضافة إلى تلفيقها، فإنها تمتلئ بالجهل للحقائق التاريخية نبعاً من الاعتقاد السيئ الخادع.

وكان من ثمار هذه الدعاية التى استمرت خلال القرون من التاسع إلى الرابع عشر أن ظهر فى أوربا كتاب: (أسطورة محمد فى الشرق: (Legende de Mahomet en Occident) لمؤلفه البطريق الإسكندر الأنكونى. وقد تتبعنا فى هذا الكتاب قائمة المصادر التى وردت فى مقدمته، كما تتبعنا محتويات موضوع الكتاب، فوجدناها تحتوى على فحص نقدى ومتعمق للدراسات (العلمية) الكاذبة المدسوسة على حياة النبى محمد، وهى نفس الأكاذيب التى روجها (علماء) مستشرقون فيما بعد منذ بداية النصف الثانى للقرن التاسع عشر وحتى سنوات قريبة من قرننا العشرين. وقد تناولت هذه الكُتب، تباعاً، نفس الموضوعات المعالجة فى كتاب أسطورة محمد، وليس هنالك، على وجه التقريب، أى اختلاف فى ترتيب الأحداث لمختلف المؤلفين أو المؤلفات المفحوصة .

ولهذا السبب أهملنا تماماً وتجاهلنا المؤلفات التى كُتِبت لنفس الأهداف ونفس المغزى (مثال ما كتبه: موير ولامانس وغيرهما)، أو ما كتبه أصحاب الأيدلوجية الماركسية من أمثال (بارثولد، فاسيليف، وبرتلز) أو ما كتبه بعض المتهوسين الموتورين أمثال (الأب الدومينيكانى وليم الصورى، الذى كتب كتاباته تحت اسم مستعار هو حنا زكريا).

ولهذا رأينا، بفحصنا لهذه المؤلفات ودراسة الطبيعة العلمية لهؤلاء المؤلفين، رغماً عن تظاهرهم بالتوثق العلمى، فإنهم غالباً ما يكونون متشربين لكل المزاعم الدينية والقومية. ولهذا الاعتبار، فإن مسئوليتهم أصبحت أثقل ألف مرة عن مسئولية سابقيهم فى القرون السابقة فى أوربا، لأنه ليس لدى أى منهم مصدراً واحداً من مصادرهم صحيحاً وثقةً، بينما هم يمتلكون فى متناول يدهم، تقريباً، كل المصادر المتاحة للتنوير، وكل ما ظهر من منشورات معقولة لكنها قليلة على يد بعض الزملاء الأوربيين (أمثال: وستنفيلد، وفلهوزن، وشيخو، وغيرهم). وقد بدى تأثير هؤلاء المستنيرين وموضوعاتهم المحققة بعناية ومنهجهم النقدى العلمى الواضح مجرد سراب.

ولهذا السبب اضطررنا هاهنا أن نفضح أخطاءهم، وأن نفند ونرد على تجاوزاتهم، وأن نقوِّم أحكامهم المبنية، فى غالبها على وقائع خاطئة أو ناقصة- كل هذا من خلال هدف قصدنا به القارئ غير المسلم نقدم له الإسلام

وشخصية مؤسسه من خلال تصور صحيح ومنصف.

ثم يتبع الدكتور بدوى مقدمته بتمهيد للموضوع الذى تصدى لدراسته، وقد جاء فى خمسين صفحة من صفحات الكتاب، وجعله تحت عنوان:

"أسطورة محمد فى أوربا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء".

ويبدأ د. بدوى هذا التمهيد بقوله:

"بالخوض فى تاريخ مفاهيم الأوربيين عبر العصور، حول نبى الإسلام محمد، ذهلت تماماً لشدة جهلهم، وسوء طويتهم الواضح، وأوهامهم العتيقة، وعنادهم وتعصبهم المحموم، وإصرارهم على الالتزام بالجهل التام فيما يخص أمور خصمهم. ولا ينطبق هذا الأمر فقط على العاديين منهم من الناس والجهلة والسذج، إنما ينطبق أيضاً على كبار علمائهم من فلاسفة ورجال دين ومفكرين ومؤرخين وغيرهم. ولقد امتد ذلك أيضاً إلى القرون التى من الممكن أن نرى فيها انطلاق الفكر الأوربى، من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر. وطوال هذه الحقبة التاريخية لم تكن لدى مفكر واحد من مفكريهم الشجاعة فى أن تكون لديه المعرفة الحقة والموضوعية عن الإسلام وعن نبى الإسلام. فلا ألبرت الكبير، ولا توماس الأكوينى، ولا بونافينتير أو روجر بيكون فى القرن الثالث عشر، ولا فرانسيس بيكون، أو ديسكارتيز أو باسكال، أو سبينوزا أو مالكبرانش فى القرن السابع عشر، لم يبذل أى واحد من هؤلاء العلماء أى جهد لفهم الإسلام، رغماً عن الأعمال الجيدة التى قدموها عن الفلاسفة والعلماء العرب. ولم يغب عن هؤلاء تماماً إمكانية غزو هذه الأعمال لأفكارهم ولملتهم".

ويورد د. بدوى فى هذا الخصوص ما أورده الكاتب المنصف رينان، الذى يقول بما نصه: "إنه لتاريخ غريب ذلك الذى كتبه الكُتاب المسيحيون عن محمد... إنه تاريخ يمتلئ بالغموض والكراهية والحقد عليه... فلقد اتهموه فى كتاباتهم تارةً بأنه ساحر وتارةً أُخرى بأنه فاسق ممعنٌ فى الفسق، وأنه سارق إبل، وأنه كاردينال فشل فى الوصول إلى كرسي البابوية فاخترع ديناً جديداً انتقاماً منه لزملائه. ولقد لصقوا بحياته كل التهم والجرائم الخيالية".

ويواصل د. بدوى بصدد تفشى أفكار كتاب (أسطورة محمد) بين كُتاب أوربا بداية من القرن التاسع الميلادى حتى القرن الرابع عشر، وبخاصة فيما

ذكره عن قصة موت محمد على يد عشرة رجال من اليهود، وهو ما نقله عن المؤرخ البيزنطى ثيوفان (٧٥١ – ٨١٨م) فى كتابه (علم التاريخ)، وما أوردوه فيه من أن محمداً بدأ رسالته فى فلسطين واختلف هناك مع اليهود والنصارى فألف ديانةً خاصة له على غرار ما كان عندهم من كتب مقدسة. وقد تابع هذا القول الكتاب البيزنطيون بعد ثيوفان وهم: قنسطنطين بروفيروجييثنا (٩٠٥ – ٩٥٩م) وسدرينو (ت ١٠٥٧م) وزونارا (ت ١١٣٠م) وغيرهم.

وتورد هذه الأسطورة التى ألفها ثيوفان فرية أخرى جديدة روجها الراهب جيوبرت (١٠٥٢ – ١١٢٤م)، وتقول هذه الفرية: "أراد أحد الرهبان أن يخلف بطريرق الإسكندرية على كرسى البطريركية بعد وفاته، ولكنه رفض وطرد من الكنيسة. وحتى ينتقم لنفسه أوحت إليه شابة من الأديان الشؤم أن يروِّج عن نفسه أنه المسيح، ففعل ذلك، ودبر لنفسه الزواج من أرملة غنية تُدعى خديجة، كان أحد الرهبان قد وعدها أنها سوف تتزوج من نبى اسمه ماثوموس (وهو يعنى محمد). وقد أعلن ماثوموس نفسه نبياً والتفت العامة حوله، وأعلن فيهم أن اللّه أظهر الشريعة الجديدة على شكل مذهل خارق للعادة. ولقد قام ماثوموس بتدريب بقرة كانت عنده ووضع بين قرنيها كتاب صغير. وفى أحد الأيام أخرج تلك البقرة أمام الناس من مخبأ سرى كان يخبئها فيه. ولما قرأ الناس الكتاب الصغير وجدوا فيه عبارات تتصل بكل أشكال الأخلاقيات، وكانت هى الأساس الذى وضع ماثوموس تعاليم دينه عليه".

ويعلق د. بدوى على هذه الفرية بقوله إنها وضعت على أساس أمرين، الأول هو: قصة الراهب بحيرى مع النبى التى وردت فى سيرة ابن هشام. والثانى: من اسم سورة البقرة الواردة فى القرآن، ولقد قام خيال الكُتاب المسيحيين بمزج الأمرين معاً واختلاق هذه الرواية المزيفة.

وبزعم دور بحيرى الراهب، توصل الكُتاب المسيحيين فى العصور الوسطى إلى أن الإسلام فى الأصل هو إرث مسيحى، وأن محمداً مذنب منشق عن أحضان المسيحية. ومن أجل تأكيد وإشاعة هذا الزعم، قال (بيير الكلونى Pierre de Cluny): أن محمداً أخذ كل ادعاءاته عن بحيرى الراهب، واسمه الحقيقى سيرجيوس، وهو من جماعة الهراطقة النسطوريين. وأن

سيرجيوس حين طرد من الكنيسة ارتحل إلى الجزيرة العربية، وهناك زود محمداً بما كان ينقصه من معرفة عن تعاليم العهدين القديم والجديد، كذلك زوده بتفسير لتعاليم المذهب النسطورى، التى لا تعترف بألوهية المسيح. وقد أضاف سيرجيوس تزويد محمد ببعض الروايات المقتبسة من بعض كتب الأناجيل المزيفة.

ولقد سار "جاك دى فيترى" Jacqwes de Vitry (ت ١٢٤٤م) على نفس الدرب فى القول بأن محمداً كان قسيساً يُدعى (سوسيو) Sosio، وقد أدانه بابا روما بالهرطقة، ونُفِى إلى الجزيرة العربية، وهناك انتقم من أعدائه بادعائه النبوة، واستنبط تعاليمه من العهدين القديم والجديد، وأضاف إلى هذه التعاليم ما وسوس له به الشيطان!

ويواصل د. بدوى استعراض تأثير (أسطورة محمد) على كُتاب الغرب المسيحيين فى العصور الوسطى، فيقول أن المؤرخ (مارتين بولونكو Martin Polonco) وصف محمداً بالمجوسية، وبأنه نبى كاذب ورئيس جماعة تقطع الطريق. وهو، فى زعمه، قد تعلم على يد راهب يُدعى سيرجيوس، وأن تشريعه كان من وحى الشيطان وبعون من الراهب المارق الكافر سيرجيوس، وهذا التشريع حرمته الكنيسة.

كذلك قال بهذا القول المؤرخ الفرنسى (فانسان دى بوفيه Vincent de Beauvais) (ت ١٢٦٤م).

ويعرض د. بدوى للمصادر العربية التى جرت على نهج كُتب المؤرخين المسيحيين فى العصور الوسطى، ويذكر كتاب غليوم الطرابلسى، الذى ألف كتابه بعد رحلة قام بها إلى الشرق سنة ١٢٧١م، وضمَّن كتابه سيرة محمد وقصته مع بحيرى الراهب الذى كان يعيش فى دير يقع على الطريق المؤدى إلى مكة عبر سيناء، وعن لقائه بمحمد. وقد أنهى غليوم قصته باستنتاجه بأن المسلمين ليسوا بعيدين فى فكرهم عن المسيحية، وهو نفس الزعم الذى يزعمه الكُتاب المسيحيون.

كذلك يذكر د. بدوى كتاب (بيير باسكاسيو Pier Pascasio ١٢٢٨ - ١٣٠٠م) أسقف غرناطة، الذى اقتبس من كتاب (أسطورة محمد) عن الإسلام وعن مؤسسه. وبرغم رجوع هذا المؤرخ إلى المصادر العربية إلا أنه للأسف يبدو كمن يرجع إليها ولم يستفد منها. والجديد فيما كتبه باسكاسيو أن بحيرى الراهب (سيرجيوس) لم يكن ذلك الراهب

النصرانى الذى كان يعيش فى دير على الطريق من مكة إلى تيماء، ولكنه شماس ذهب إلى روما فى طلب وظيفة كنسية كبرى، فلم يوفق، وبسبب فشله أراد الانتقام، وصب انتقامه فى خلق الشقاق فى الديانة المسيحية.

ويقول د. بدوى أن فكرة انشقاق وخروج بحيرى عن الكنيسة ظلت رائجة فى أوربا، وكان يروجها كل من كان يريد مكانة عُليا فى الكهنوت المسيحى. وتطورت هذه الأسطورة مع الأيام ولبست ثوباً جديداً جعل الشماس المنشق عن الكنيسة ليس بحيرى، ولكن هو محمد بذاته. وفى هذا الشكل الجديد سُمى محمد باسم جديد وهو (نيكولا). ففى (كتاب نيكولا Liber Nycolay) نقرأ أن نيقولا، الذى هو محمد، كان أحد سبعة من شمامسة كاردينالات الكنيسة الرومانية، وأنه ألم بكل العلوم، وكان خبيراً فى النفس الإنسانية وعارفاً لكل اللغات. وكان البابا آنذاك من بربر أسبانيا. ولما مات هذا البابا اختير مكانه كاردينال القسيس لورنزو. وكان طاعناً فى السن وموته محتمل بين لحظة وأُخرى. وقد أرسل الكرادلة إلى نيقولا يطلبون منه العودة إلى روما لاحتمال موت البابا القريب. وعاد نيقولا إلىروما وقابل البابا لكنه لم يقدم للبابا أى احترام أو تبجيل؛ فحدد البابا إقامته، فغضب نيقولا وارتحل مصمماً على الانتقام من الكنيسة، فقام بتأليف دين جديد خرب به المسيحية، وبعد ذلك حمل نيقولا هذا الدين إلى العرب.

وأضاف مؤلف الكتاب بأن نيقولا ـ محمد قد قُتل على يد رجل يُدعى (مرزوق)، وهو زوج لامرأة تُدعى (كاروفا)، كان نيقولا ـ محمد يحبها، وقد قام العامة بقتل مرزوق وزوجته حين حاولوا نشر دعاوى نيقولا الكاذبة بين الناس.

كذلك يضيف الكاتب قائلاً بأن الملائكة قد حملت نيقولا ـ محمد إلى السماء وكانت كاروفا قد بترت ساقه واحتفظت بها، وقد لوحت بها للناس حين هموا بقتلها.

ويقول الدكتور بدوى معلقاً على أسطورة اليد هذه، أنها وردت فى كتاب بيير باسكاسيو (ص٨٧) حين روى أن محمداً كان يحب امرأة يهودية استطاع أهلها بواسطتها قتل محمد بعد أن دعته فى أحد الليالى إلى مخدعها، وقد بترت هذه المرأة يد محمد اليسرى وتركت الخنازير تفترس بقية جسده. ولقد احتفظت هذه اليهودية باليد، ودهنتها بدهان ليحفظها من التلف، وعلقتها على أحد الجدران. ولما جاء الناس

يسألونها عن محمد قالت لهم: إنه صعد إلى السماء وهو في فراشها، وانتزعه منها ملكان بكل قوة.

يعلق د. بدوى على هذه الروايات بقوله: "بهذا التصور الأحمق ألَّف كُتاب القرن الثالث عشر الأوربيين هذه الرواية الكاذبة، ونسجوا خيوطها على خبر صغير ورد في سيرة ابن هشام مؤداه أن يهودية تدعى (زينب بنت الحارث) زوجة سلام بن مشكم، رئيس اليهود، قد سمت محمداً بوضع السم له في ضلع شاة وأنه مات بفعل هذا السم بعد أربع سنوات من وقوع الحادث. وقد تحولت زينب عند كُتاب أوربا إلى كاروفا وتحول زوجها سلام إلى مرزوق. وقد وضع هذه القصة جماعة من اليهود، وهذا مثال آخر يبين لنا مدى ضحالة عقلية الكُتاب الأوربيين: مؤرخين وأساقفة ورجال دين وشعراء.

رواية جديدة عن هذه الأسطورة يذكرها د. بدوى، يرويها يعقوب الأكوينى (ت ١٣٣٧م) مؤلف كتاب: (صورة العالم Imago mwndi).

خلاصتها أن كل ما جاء به محمد قد أخذه عن المسيحية. وذكر أيضاً "أن الشماس المسيحى نيقولا الذى طردته كنيسة روما هاجر وركب البحر ووصل إلى بلاد فارس، ومنها اتجه إلى الجزيرة العربية حيث التقى هنالك بمحمد التاجر وراعى الغنم، وهنالك اجتمع إليهم قسيس آخر يُدعى سيرجيوس، وأن الثلاثة اتفقوا على اختراع دين جديد ضد المسيحية، وقد أخذ الثلاثة من تعاليم المسيحية واليهودية تشريع ديانتهم الجديدة. ولقد أنهى يعقوب الأكوينى روايته بكيفية موت محمد مسموماً، وكيف وُضع في عقد معلق في الهواء.

ولقد ظلت هذه الرواية الأخيرة شائعة بين الأوربيين حتى القرن الثامن عشر.

ويذكر د. بدوى أنه بظهور كتاب (تاريخ الشرق Historia Orientalis) للكاتب جوهان هنريكوس هوتينجر J. H. Hottinger في منتصف القرن السادس عشر الميلادى تدخل كتابات الغربيين الخاصة بمحمد والإسلام مرحلة جديدة يظهر فيها رجوع أصحابها إلى المصادر الإسلامية بصدد هذا الموضوع. ومن خلال تلك المصادر قام هوتينجر، لأول مرة، فى أوربا بدراسة تاريخ محمد بروح جديدة يظهر من خلالها التالى:

١ـ خفت "أسطورة محمد" التى كانت شائعة فى أوربا خلال القرون

السابقة بشكل ملحوظ، تاركةً المجال لتصور تاريخى معقول ومقبول.

٢ـ استبعاد العلاقة بين بحيرى الراهب ومحمد، تلك العلاقة المزعومة التى نسج حولها المؤرخون الأوربيون السابقون ديانة محمد وتأثرها بالمسيحية.

٣ـ عالج المعجزات التى وقعت لمحمد، وانتهى إلى أن معجزة محمد الوحيدة والكبرى هى القرآن، وللتدليل على ذلك استشهد بسورة الرعد (الآيات: ٣٠ ـ ٣١).

٤ـ أظهر هوتينجر تبحراً كبيراً فيما يختص بالعلاقة بين الإسلام والمسيحية واليهودية، وقد عالج هذه العلاقة بين الأديان الثلاثة معالجة علمية، مثل تلك المعالجة التى قام بها مؤرخو أوربا فى القرن التاسع عشر.

ويضيف د. بدوى فى تعليقه على هذا التغير فى الاتجاه الأوربى فى دراسة حياة محمد والإسلام، إلى أنه يُشكِل تحولاً كاملاً فى الدراسة الأوربية لحياة محمد خصوصاً وللإسلام عموماً. وأنه بداية من ظهور هذا الكتاب صار لزاماً على الكُتاب الأوربيين المهتمين بدراسة هذا الموضوع الرجوع إلى المصادر العربية، الأمر الذى أدى إلى خفة حدة التجاوزات فى كتاباتهم، وأظهر مدى هوة التجاوز الذى كان عليه الكُتاب البيزنطيون والأوربيون السابقون

ويختتم د. بدوى تمهيد كتابه بالإشارة لأول كاتب أوربى رد بعدالة عن محمد والإسلام، وهو أدريان ريلاند Adrien Reland، الذى وُلِد فى ١٧ يوليو ١٦٧٦ بشمال هولندة، وتوفى فى ٥ فبراير ١٧١٨ عن عمر يناهز الثانية والأربعين، وكان عالماً باللغات الشرقية: العبرية والعربية والفارسية، كما كان عالماً باليونانية واللاتينية. وقد ألف ريلاند كتاباً بعنوان: (دين محمد "باللاتينية" De Religione Muhamedia) وتُرجم بعد موته إلى الألمانية سنة ١٧٢١، والإنجليزية. وينقسم الكتاب إلى جزئين، الجزء الأول: هو تحقيق لكتاب مخطوط (مختصر العقيدة الإسلامية) لمؤلف مسلم مصحوب بترجمة لاتينية عليها ملاحظات كثيرة واضحة. والجزء الثانى: بحث موسع يعالج آراء الأوربيين المزيفة والمنتشرة فى أوربا عن الإسلام والقرآن والسُّنة، مصحوبة بتصحيحات مستخرجة من القرآن والحديث وآراء عدد من علماء وكتاب المسلمين.

وكان أمل ريلاند بإخراج كتابه هذا أن يواجه المعارك الموجهة فى أوربا ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير

الموضوعة على يد الكُتاب الأوربيين والمسيحيين ضده لتشويه صورة محمد والافتراء عليه وعلى ديانته.

وقد أورد ريلاند ذلك في مقدمة بحثه، ووضع خصوم الإسلام والأقل ولاءاً وفهماً له، في هذه المقدمة، في مكان المخربين للإسلام ووصمهم بالكذب والحماقة.

ولقدد ساهم كتاب ريلاند كثيراً في إنارة الطريق للأوربيين في موضوع الإسلام. ولا يستطيع أحد أن يتجاسر، بعد ظهور ذلك الكتاب، ويتباهى كثيراً بالخرافات المجموعة والأكاذيب المكدسة في أوربا خلال عشرة قرون في حقيقة نبوة محمد، ولا يستطيع أحد، بعد ذلك أن يتجاوز ويسخر بعقول المثقفين الشرفاء.

ولقد أشار د. بدوى أنه عهد على نفسه تتمة الكلام عن إدراك الأوربيين لمحمد والإسلام بعد ظهور كتاب ريلاند، في كتابه المقبل الذى جعل عنوانه: "الإسلام كما ارتآه فوليتر، ومونتسكيو، وهرود، وجبيون، وهيجل".

ولقد أورد د. بدوى قائمة بمصادر بحث كتابه هذا، وهى قائمة طويلة تملأ ثلاث صفحات.

ويقسم د. بدوى كتابه إلى ستة فصول.

جاء الفصل الأول تحت عنوان: صدق محمد فيما نزل عليه من الوحى.

وجاء الفصل الثانى تحت عنوان: شهوانية (نزوات) محمد المزعومة.

وجاء الفصل الثالث تحت عنوان: سياسة محمد تجاه خصومه.

وجاء الفصل الرابع تحت عنوان: صدق محمد حيال معاهداته المبرمة.

وجاء الفصل الخامس تحت عنوان: الفرائض الإسلامية، وأصولها التى أقرها النبى.

وجاء الفصل السادس تحت عنوان: التنديد فى صحة رسائل وخطب وأحاديث النبى.

تحدث د. بدوى فى الفصل الأول من كتابه عن نزول الوحى (جبريل) على محمد بالقرآن، والحالة التى يكون عليها النبى وقت نزول الوحى عليه نفسياً وجسدياً. وناقش ما توصل إليه المستشرق (سبرنجر Sprenger فى هذا الخصوص فى كتابه: Das Leben und Lehre des Mohammad، الجزء الأول، والذى نشره فى برلين سنة ١٨٦١، من معلومات استمد مادتها من بعض المصادر العربية. وتتلخص النتائج التى توصل إليها سبرنجر فى هذا

الخصوص أن محمداً كان يعاني من مرض الهستيريا العقلية حين ينزل الوحي عليه، وكان يأتي بحركات تشبه تلك التي تصاحب حركات المصاب بالصرع. ولقد نقل سبرنجر هذا الرأي عن كُتاب البيزنطيين خلال القرن الثامن الميلادي وعلى رأسهم زعيمهم ثيوفان (ت ٨٢٠م).

ولقد رفض الكتاب كل من (تور أندريه Tor Andrae) و(فرانتز بُهل Frantz Buhl) رأي سبرنجر هذا، وقالوا: إن الحالة التي كان عليها محمد وقت نزول الوحي عليه ليست حالة مرضية، ولكنها حالة إلهام كتلك التي تحدث للعباقرة من العلماء أو رجال الدين قبل ظهور إبداعهم للناس. ولقد أكد بُهل، كما أكد تور أندريه في كتابيهما على أن محمداً "كان صادقاً فيما كان يمليه الوحي عليه، وأنه كان يذعن لصوت عال من السماء كان يسرد القرآن عليه".

ويرد د. بدوي على سبرنجر وأمثاله الذين خاضوا وروجوا طويلاً في هذا الموضوع بقوله: إن اتهام محمد بالصرع والهستيريا هو في حقيقته قمة السخف من قائليه، لأن سلوك محمد قبل نزول الوحي عليه وبعد نزوله عليه حتى وفاته لم يشهد إشارة واحدة أو عارض واحد لهستيريا أو صرع على الإطلاق. وبمعايتنا للحالة التي يكون عليها المرضى بالصرع ودراسة سلوك محمد القويم في حياته نجد التقيض بين الاثنين:

أ - فالمرضى بالصرع عادة ما يكونون تحت سطوة المرض، ميالين للاستمرار في إظهار أعراض هذا المرض العضوية وما يصاحبها من حركات وتشنجات وهيجان، إلا أن كتب السيرة جميعها اتفقت على تأكيد تماسك شخصية محمد وثباته وجلده وصبره ومثابرته في سبيل نشر دعوته، وأنه كان صلباً عند كل اختبار.

ب - الشخص المصاب بالصرع شخص غير متماسك، ضعيف، يحتاج دائماً لمن يحميه وينجده، وقد كان محمد على النقيض من ذلك، صلباً قوي الإيمان شديد الثقة في رسالته، ويشهد لفضائله وصفاته النبيلة الأعداء قبل الأصدقاء.

جـ - المصابون بالهستيريا دائماً يختلقون الروايات ويعيشون دوْماً في الخيال والوهم، بخلاف ما وُصف به محمد من أنه كان رجلاً عملياً واقعياً صادقاً أميناً لم يرد عليه كذب طيلة حياته؛ حتى عرفه مجتمعه بالصادق الأمين.

ويواصل د. بدوى دفاعه عن محمد بصدد هذا الأمر بقوله: إنه "من المدهش أن نرى سبرنجر يصف محمداً بالهياج العصبي والصرع، وبذلك يكرر ادعاءات ثيوفان السخيفة وسائر الكُتاب البيزنطيين. والعجيب أن هذا الأمر يستمر ترديده حتى منتصف القرن التاسع عشر، فيما جاء به كل من: جين مارتان شاركوت ـ١٨٢٥ ــ ١٨٩٣) وبيير جانت (١٨٥٩ - ١٩٤٧).

والعلوم الإنسانية اليوم تضع العباقرة العظام، على ضوء الأبحاث النفسية، في مكانة القوم غير العاديين وتعتبرهم من جنس المجانين، وحسب أقوال فرويد وأقرانه في هذا الخصوص، فإن ذلك ينطبق على عباقرة العصر العظام: ديستوفسكى، ونيتشه، وبودليير، وكليست، وهولدرين، وسترنبرج، وفان جوخ. وفي الكتاب الذي يحمل عنوان (الفساد Entartung) للكاتب ماكس نوردو، الذي ظهر في جزئين عام ١٨٩٢، نرى كل عباقرة الإنسانية العظام مجانين. وكانت تلك الروح السائدة في أوربا حين كتب سبرنجر صفحاته عن النبي محمد. (الجزء الأول، الفصل الثالث، ص٢٠٧ - ٢٦٣):

ويذكر د. بدوى في هذا الفصل أن المستشرقين لم يكتفوا بوصف محمد بالهياج العصبي والصرع فحسب، ولكنهم وصفوه بالرهبانية والتصوف الزائد. وأول المستشرقين الذين ألصقوا هذا الاتهام بالرسول: لويس ماسينون، في مقاله الثاني عن التصوف الإسلامى، الذى ظهر في باريس سنة ١٩٢٢. وبعده جاء تور أندريه ليردد نفس القول في كتابه: طبيعة التصوف.

ويرد د. بدوى على هذا الاتهام بقوله: إن حياة محمد قبل البعثة وبعدها كانت حياة عادية، وأن محمداً لم يصل به التصوف إلى الدرجة التى وصل إليها كل من الحلاج وابن عربي والبسطامي والغزالى وابن جنيد، ولكنه كان يحيا حياة بسيطة طبيعية بها بعض التقشف وبعض خشونة العيش، لكنه كان في نفس الوقت لا يهيم على وجهه كما يهيم المتصوفة، ولا يزهد في الدنيا زهدهم التام فيها، بل إنه كان يحكم دولة، ويقود جيوشها، ويصدر التشريع لبناء هذه الدولة، ويحكم بين الناس فيها فيما يقع بينهم، ويعيش مع أسرته كأى فرد عادى حياة طبيعية بسيطة.

في الفصل الثاني من الكتاب الذى جاء تحت عنوان: شهوانية (نزوات) محمد المزعومة: وهو يتناول الرد على موضوع أثار قلق كثير من كُتاب المسلمين والأوربيين، وهو موضوع

زواج محمد من ثلاث عشرة امرأة الذى يدللون بواسطته على نزوات محمد وشهوانيته للجنس. وقبل أن يرد د. بدوى على هذا الاتهام ويدحضه، يورد بعض كتابات من خاضوا فى هذا الأمر من كُتاب المستشرقين الأوربيين أمثال: سبرنجر وبُهل وتور أندريه، ثم يرد على كل منهم على حدة.

ولقد علق سبرنجر فى كتابه (Das Leben und Lehre des Mohammad) على زوجات النبى بالتالى:

".. برغم أن تعدد الزوجات بين العرب، قبل محمد، كان شائعاً، إلا أن الإفراط فيه كان يُعد فُحشاً بينهم. لكن النبى أورد نصاً قرآنياً يحل له، دون غيره من المؤمنين، بالزواج بأى عدد منهن، وهو النص الذى ورد فى الآية ٤٩ من سورة الأحزاب. ولقد برر المؤمنون ذلك السماح بالتعدد للنبى الرغبة فى الإنجاب وكثرة الذرية. وقد نسب إلى النبى نفسه حديث نصه: "حُبب إلىّ من دنياكم الطيب والنساء وجعلت قرة عينى فى الصلاة". ولقد قال بعض كبار المفسرين فى ذلك الأمر أن الدعوة التى أنيط النبى بحملها هى تكليف شديد للغاية ثقيل الوطأة عليه، لذلك فإن اللّه منحه تعويضاً عن ذلك فى مضاعفة قدرته على الجماع، وأنه أوتى قوة ثلاثين رجل بجتمعين فى الجماع. ولم ينس هؤلاء فى هذا الخصوص، أن يستشهدوا بما كان عليه كل من الأنبياء إبراهيم وداود وسليمان فى الجماع".

وللرد على سبرنجر يورد د. بدوى الملاحظات الآتية:

أ - أن تعدد الزوجات الغير محدود كان شائعاً بين العرب قبل الإسلام، ولم يحدث أن استنكر أحد من العرب هذا التعدد أو أُنتُقِد واحد لمجرد أنه تزوج من نساء كثيرات. ولم يرد أى نص يُلقى باللائمة على أحد فى هذا الخصوص، وبذلك لم يكن هذا الأمر فُحشاً علىالإطلاق عند العرب كما ادعى سبرنجر. والإسلام لم يمنع تعدد الزوجات بل أحله، ولكن قصره على عدم تجاوز الجمع بين أكثر من أربعة نساء حرائر فى وقت واحد، وأطلق العدد إلى جانبهن بالنسبة للجوارى بغير حدود. وعلى سبيل المثال: فقد تزوج المغيرة بن شعبة، وهو صحابى جليل، من ثمانين امرأة خلال حياته.

ب - إن الآية ٤٩ من سورة الأحزاب تحل للرسول الزواج ممن اختار، وتشرح موضوعاً بسيطاً فى هذ الخصوص يتعلق بزواجه من زينب بنت خزيمة، المعروفة بأم المساكين. تقول

الآيـة: ﴿**يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء اللّه عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصةً لك من دون المؤمنين**﴾ .

وعبارة (من دون المؤمنين) تعني هنا هذه المرأة بالذات التي وهبت نفسها للنبي، ولا تعني إطلاق العدد في زواجه من النساء عموماً. ولقد فهم المستشرقون خطأً أن اللّه أحل الزواج الكثير للنبي وحرَّمه على (باقي المؤمنين). وبذلك يتضح لنا بجلاء من خلال هذا المثل عدم فهم المستشرقين للقرآن وتأويلهم له تأويلاً خاطئاً، ذلك التأويل الخاطئ الذيأوصلهم إلى نتائج خاطئة برغم وضوح آيات القرآن وبيان معانيه لمن يجيد فهم اللغة العربية.

٢ـ ثم يورد د. بدوي رأي المستشرق فرانتز بُهل في هذا الأمر، ويبين أنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه سبرنجر، ويؤكد في كتابه: Das Leben Muhammads ، بمنتهى الصلافة والحقد تعصبه ضد محمد والإسلام، ويرى د. بدوي في كتاب بُهل هذا أنه أكثر الكتب المرذولة التي وضعت في سيرة نبي الإسلام. ويورد ما يقوله بُهل في موضوع النزوات هذا بنصه:

"... يضرب لنا محمد المثل في إثارة الاشمئزاز حين يسخر وحيه لخدمة شهواته الخاصة" ثم يضرب أمثالاً يؤكد بها رأيه هذا، ويركز على القصة التي ألفها بصدد حب محمد لزوجة ابنه بالتبني زيد بن حارثة. ثم يواصل بُهل افتراءه بقوله إن محمداً تزوج من خديجة لوقت طويل ولم يتزوج عليها أبداً أثناء حياتها، ولكنه بعد وفاتها، انفتحت شهيته للزواج دون توقف. وذكر أن محمداً استند في ذلك على الآية رقم ٣٣ من سورة الحجرات التي أعطته رخصة التجاوز في الزواج من أعداد النساء (دون المؤمنين).

ويعلق د. بدوي على رأي بُهل هذا أنه سار على درب سبرنجر في جهل معلوماته وخطأ تفسيره للآية الكريمة، وهو يردد، بذلك، نفس الهراء الذي سبق أن ردده سبرنجر قبله.

٣ـ أما تور أندريه فيقول في كتابه: محمد، حياته وعقيدته (Mahomet, Sa vie et sa doctrine) في هذا الموضوع ما نصه في صفحات ١٨٧ - ١٩٠.

"إن الصفة المميزة في شخصية محمد، والتي يختلف فيها الكثيرون من المسيحيين الشرقيين، هي دون شك،

صفة حبه للنساء واشتهائه لهن، وإخلاله بالحد فى تملكهن وعدم سيطرته على نفسه فيه. إلى جانب ذلك، يجب أن نبين فساد الأخلاق الذى كان شائعاً فى مسيحية العصور الوسطى، والموروث عن الوثنية القديمة وانتشار الزنا خاصة بين شعوبها. ولقد أبدى يهود المدينة ألماً مفجعاً تجاه هذا الأمر الخاص بكثرة عدد أزواج النبى، وقالوا: (يا له من نبى غريب أمره، لا يستطيع أن يتذكر عدد زوجاته). وإنه من المستنكر حقاً والمستهجن أن نبياً يعلن أن البنين والزوجات هم زينة الحياة الدنيا، ومع ذلك يتزوج من تسع زوجات إضافة على عدد آخر من الجوارى، ويتظاهر بعد ذلك بالسمو الأخلاقى. إن صورة محمد لم تتحسن، وبخاصة بعد موت خديجة، وهو فى الخمسين من العمر، فلم يعد قانعاً بزوجة واحدة، بل أعطى لنفسه وفى سنى انشغاله وكهولته فسحة حرة يُشبع فيها شهواته".

ويضيف أندريه قائلاً: "ونحن مع ذلك، سوف لا نحكم على النبى إلا بعد وضع بعض الاعتبارات الأخلاقية والمعايير فى المجتمع الذى نشأ فيه، وبعد معرفة مدى تأثره بها. ولكى نفهم فهماً صحيحاً سلوك محمد تجاه موضوع تعدد الزوجات هذا يجب علينا أن نعرض لحالة الأخلاق والعادات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام، والظروف والأحوال التى كانت سائدة هناك، وإذا ما كان هنالك تناقض بينها وبين ما عُرف عن نزوات محمد الشهوانية.

ولا يجب والحال على ذلك أن نندهش إذا ما علمنا أن الأخلاق فى الجزيرة العربية آنذاك كانت فى أدنى مستوى. فتعدد الزوجات كان شائعاً، وعدد النساء مُتاح بلا حدود وحسب رغبة الرجل، والطلاق يقع دون عائق...

وحين يتمعن المرء فى معرفة مدى إدراك العرب لآداب الزواج يستطيع أن يحكم، بعد ذلك، على حكم محمد فى الزواج. والآية ٥٢ من سورة الأحزاب تضع حداً لزوجات الرسول اللائى تزوجهن بالفعل، وقد حددت أنه ليس له أن يبدلهن أو أن يزيد عليهن بسبب نحن نجهله".

"ويجب القول أيضاً، فى حق محمد، أنه تمسك بحزم بصدد الحدود التى وضعها فى التشريع لكبح جماح التسيب فى موضوع العلاقة الجنسية. وحاول وضع تشريعات عدة لتقديم فهم أخلاقى عال للغاية للزواج، ولوضع المرأة فى المجتمع، وبخاصة حين أعطى المرأة الحق فى الميراث، وهو حق لم تكن

تعرفه من قبل، وكانت محرومة منه. ولقد أوصى النبى أن تعامل الزوجة بالرحمة والمحبة والعدل".

ويعلق د. بدوى على قول أندريه بأنه قد فهم فهماً صادقاً وعادلاً لموضوع سلوك محمد بصدد موضوع الجنس والزواج والمرأة، للاعتبارات التالية:

أ - وضع أندريه فى اعتباره ما كان شائعاً من أمر تعدد الزوجات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام، وهو يؤكد ذلك فى قوله: "إن عدد النسوة المسموح بالزواج منهن كان أكثر مما كان يحتاجه الرجل أو يقدر عليه"، ورغم ذلك فإن محمداً قد قلّص العدد وجعله أربعة نساء مجتمعات، وبتشريعه هذا كبح جماح الشهوة الجنسية ووضع حداً لها.

ب - أشار أندريه أن محمداً رفع من قدر المرأة بإعطائها الحق فى الميراث لأول مرة فى تاريخها.

جـ - أنكر أندريه أوهام المعاصرين له من الكُتاب بصدد موضوع النزوات هذا، وأكد على أن حياة محمد النظيفة لا يليق بمن يتعرض لها أن يعيب سلوكه فى هذا الخصوص.

د - صحح أندريه أفكار من سبقه بصدد تفسير الآية ٥٢ من سورة الأحزاب، وأورد التفسير الصحيح لها، وهو أنه لم يعد مسموحاً للنبى بعد أن اكتمل عدد زوجاته أن يتبدل غيرهن أو يزيد عليهن

هـ - كان أندريه محقاً فى إشارته التى قال فيها: "إن أخلاق المسيحيين الموروثة فى العصور الوسطى عن الوثنية قد بالغت فى أمر تحريم الميل الجنسى واعتباره نوعاً من الزنا. ولذلك تشدد الرهبان المسيحيون فى أمر الاتصال الجنسى وجعلوه كله زنا". ولقد أكد أندريه على أن ترك المتعة الجنسية ليس فضيلة، والزهد فيها فى الاعتبار الدينى هو تعصب مقيت. وقال أن المصلح الدينى الكبير مارتن لوثر أدان موقف الرهبان من الجنس والزواج وقولهم عنه بأنه (شهوة اللحم التى لا تقاوم). وأكد لوثر أيضاً بأن عيسى المسيح لم ينصح بالعزوبية أو التبتل المفرط، بل إنه كان على العكس من ذلك. ويندهش أندريه من تطابق موقف البروتستانت (أتباع لوثر) مع موقف المسلمين فى هذه المسألة.

على هذا النحو فإن المفهوم الأخلاقى الكاثوليكى عن الجنس كان مفهوماً ضيقاً إذ سمح للفرد الرشيد أن يعيش بلا زواج مدى الحياة. ولقد سار الأب القديس بولس على نفس المنوال

وفرض العزوبة على الجنسين، ولعله قصد من وراء ذلك إفناء النوع البشرى؟

و _ وأورد تور أندريه، بعد ذلك مباشرة، قوله: "إن يهود المدينة لما وجدوا منهاج محمد تجاه هذا الأمر محبطاً لهم، قالوا: (يا له من نبى غريب أمره، لا يستطيع أن يتذكر عدد زوجاته). ولم يُشر أندريه فى هذا الخصوص إلى أى مصدر استقى منه هذه المعلومة. ومن جهة أخرى فإنه من المستغرب أن يرد مثل هذا الكلام على لسان يهود المدينة بسبب، أولاً: أن التشريع الموسوى سمح بتعدد الزوجات، وأنه كان لإبراهيم الخليل زوجتان: سارة وهاجر (العهد القديم، ١٦).

ثانياً: أن النبى يعقوب تزوج من أختين فى وقت واحد (العهد القديم ٢٩: ٢٣: ٣٠) وكان له عدد من الجوارى اتخذهن زوجات له (العهد القديم ٣٠: ٤ ـ ٩). وفيما بين القضاة، هنالك حالات كثيرة لتعدد زوجاتهم (القضاة ٨: ٣٠، ٢: ٢٦،٤:٥، ٨:٨). والأسباط معروف عنهم أنهم مارسوا التعدد للزوجات (العهد القديم ١، ٧ : ٤).

وفوق كل هذا يجب أن نذكر مسألة داود وسليمان فى هذا الأمر كماوردت فى كتاب العهد القديم:

أ ـ (صمويل، ٢، ٥ : ١٩): "أخذ داود أيضاً سرارى (محظيات) وزوجات فى أورشليم بعد مغادرته حبرون، واصطحب معه أيضاً أبناءه وبناته".

ب ـ (سفر الملوك ١١ : ١ ــ ٣): "جمع الملك سليمان إليه، عدا ابنة فرعون، عدداً كبيراً من النساء الأجنبيات: الموابيات والسيدونيات والحيثيات... وغيرهن وكن سبعمائة زوجة وثلثمائة محظية".

وقد كان من المعتاد أن نرى عدداً كبيراً من الزوجات والمحظيات فى حوزة ملوك اليهود وبنى إسرائيل السابقين (انظر: الملوك ٢٠ : ٣).

ويعلق د. بدوى على قول اليهود المزعوم هذا بقوله: "وإنا نرى أن تعدد الزوجات فى غضون العصور الوسطى كان مباحاً وشائعاً عند اليهود، ما عدا بعض الدعوات التى دعت إلى التحريم على يد بعض الربابنة بداية من القرن الحادى عشر، وعلى سبيل المثال: تلك الدعوة التى نادى بها الرابى جرشوم بن جودة (٩٦٠ ــ ١٠٢٨م). ومع العلم أن اليهود لم يحرموا تعدد الزوجات حتى بعد التعديل الذى أصدره الربابنة سنة ١٨٦٩ فى مجمع فيلادلفيا بصدد هذا الأمر. وبعد هذا الحوار يتضح لنا أنه من المستحيل أن تكون تلك

الملاحظة التى أوردها سبرنجر وبُهل، قد وردت على لسان يهود المدينة".

ولقد تناول د. بدوى فى هذا الفصل زوجات النبى وظروف زواجه منهن وتوقف طويلاً عند الزوجة الثامنة للرسول زينب بنت جحش ابنة عمته أميمة بنت عبد المطلب، وكان موضوع هذا الزواج قد أثار خيال الكُتاب الأوربيين بداية من القرن السابع عشر فصاعداً، لأن الرسول تزوجها بعد تطليقها من زوجها وهو ابنه بالتبنى (زيد بن حارثة). وقد نسج كل من الكُتاب الأوربيين: جودفروا دى مومبين، وسبرنجر، وبُهل وغيرهم، نسج خيالهم المريض والمختل، كما يقول د. بدوى، رواية غرامية حول هذا الزواج، ولقد أورد د. بدوى نص ما قاله دى مومبين فى ظروف هذا الزواج ورد عليه. يقول دى مومبين: "إن الرواية تؤكد على أن محمداً لم يكن قد رأى بنت عمته من قبل، وخلال زواجها من زيد لم تتح له الفرصة لرؤيتها، وفى أحد أيام الصيف الشديدة الحرارة، دخل محمد على زينب، وهى ممددة فى فراشها، ولم يكن زيد موجوداً فى المنزل، وقد تلاعب الهواء بأطراف ثوبها وبدت أمامه شبه عارية فأذهله جمالها، فانسحب راجعاً، لكن الزوج، الذى ارتاب فى الأمر، ذهب ليعلن لوالده بالتبنى رغبته فى تطليق زوجته على الفور، فلم يمنعه محمد من ذلك، بل شجعه عليه، وخطط محمد بعناية مخفياً عواطفه، فأمره بأن يُمسك عليه زوجه. ولكن، دون شك، فإن النبى عمل على ترويج الإشاعة، فأثارت البلبلة بين اليهود والمؤمنين، لأن العُرف كان يعطى الابن بالتبنى حق الابن من الصلب، فليس لأب الابن بالتبنى أن يتزوج زوجة ابنه. وكان من الضرورى أن يتدخل الوحى ليحمى موقف النبى ويُلغى التبنى ويقر تطليق زينب التى ألقت بنفسها فى أحضان محمد".

ويرى د. بدوى أن هذه الرواية رواية واهية لا يمكن الأخذ بها للأسباب الآتية:

أ ـ من المستحيل القول بأن محمداً لم يسبق له رؤية ابنة عمته، التى كان أهلها أقرباءه ويعيشون فى نفس بلدته وقبيلته، وكانوا من أوائل المعتنقين للإسلام.

ب ـ إذا لم يكن محمد قد رأى ابنة عمته هذه فكيف يعرض على زيد الزواج منها، وهو لا يكاد يعرفها، وكيف يجبرها على الزواج من زيد؟

جـ ـ إذا كان محمد لم ير زينب قبل زواجها من زيد، فبالقطع رآها وعرفها

بعد هذا الزواج؛ لأن زيداً كان يعيش في كنف النبي، وبذلك لماذا ينبهر محمد بجمال زينب ويقرر تطليقها من زوجها وهو معتاد الرؤية لها وعارف بجمالها؟

د ـ تفاصيل إغراءات "تعرية زينب" هي قصة من ابتداع مؤلفين يعانون من عواء كبت جنسي بداخلهم ومراهقة فكرية.

وبخصوص النقطة الثانية المتصلة "بزواج محمد من زوجة ابنه بالتبني زيد ابن حارثة"، يرد د. بدوى بصدد هذا الأمر بقوله:

أولاً: إن نظام التبني الشرعي لم يكن معروفاً على الإطلاق في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ويؤكد G. H. Box ذلك في مقاله عن التبني في دائرة المعارف الدينية (جـ١، ص١١٥).

كذلك يجب أن نلاحظ أنه لم يمارس التبني على الإطلاق في الشريعة اليهودية. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يجرؤ اليهود على القول أو الاعتراض على زواج محمد من مطلقة زيد بن حارثة؟ في نفس الوقت فإن العرب الذين عارضوا محمداً في أمور كثيرة لم يعارضوه في هذا الأمر، وكأنه أمر شائع بينهم.

ولقد منع الإسلام التبني وأورد القرآن ذلك في عدة آيات من سورة الأحزاب. وبهذه الآيات القاطعات الواضحات حرم الإسلام التبني على المسلمين، وجعل مناسبة هذا التحريم في تطليق زينب من زيد وزواجها من محمد رسول اللّه.

﴿وإذ تقول للذى أنعم اللّه عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق اللّه وتخفى فى نفسك ما اللّه مبديه وتخشى الناس واللّه أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر اللّه مفعولا﴾.

ويختتم د. بدوى هذا الفصل بتفسير أسباب الزيجات الأربع عشرة التى تمت للنبي محمد، وهي:

أ ـ لتوطيد أواصر الصداقة والأخوة مع أبي بكر وعمر بزواجه من ابنتيهما: عائشة وحفصة.

ب ـ لتوطيد علاقته بالقبائل العربية الكبيرة، تزوج من جويرية بنت الحارث، وكان أبوها شيخ بني المصطلق بن خزاعة، وبميمونة بنت الحارث من قبيلة بني هلال، وبسبب هذا الزواج دخل

خالد بن الوليد الإسلام، وهو أكبر قواد المسلمين.

جـ ـ لكى يرفع من قدر اليهوديات اللائى أسلمن ويعزهن بالإسلام كان زواجه من ريحانة وصفية بنت حيى بن أخطب، ولكى يُعلى من قدر ابنة أكبر المشركين المحاربين له وهو أبو سفيان، تزوج من ابنته التى عادت أباها واختارت الإسلام.

د ـ لكى يطبق تشريعاً إلهيًّا نزل ليصحح وضعاً اجتماعياً خاطئاً، تزوج من زينب بنت جحش ابنة عمته أميمة بنت عبد المطلب.

هـ ـ من أجل إعالة أرامل فقدن أزواجهن فى الحرب ولم يعد لهن عائل غيره، تزوج من زينب بنت خزيمة بن الحارث ومن أم سلمة المخزومية ومن سودة بنت زمعة.

وبذلك نرى أن زواج النبى بعد وفاة زوجته خديجة ليس وراءه أى دافع جنسى أو رغبة شهوانية، وكل زيجاته تمت بتكليف ربانى وبإرادة إلهية، وبسبب ذلك لم يكن له أن يتنازل عن أى واحدة منهن بعد زواجه منهن، فليس له أن يطلقهن أو يبدلهن، وليس لهن أن يتزوجن من بعده، لأنهن صرن أمهات المؤمنين. وإذا كان محمد قد تجاوز عدد الأربع زوجات مجتمعات الذى أحلهن التشريع للمؤمنين، فإن هذا امتيازٌ ربانىٌ سبقه فيه الأنبياء من قبله لحكمة إلهية.



فى الفصل الثالث من الكتاب الذى جاء تحت عنوان: "سياسة محمد تجاه خصومه"، فقد قسمه د. بدوى إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ سياسة محمد مع اليهود.

ب ـ محمد والنصارى.

جـ ـ سياسة محمد نحو القبائل العربية.

وهذا موضوع آخر ينتقد فيه المستشرقون النبى محمد كثيراً، ويظهرون بحدة سوء نواياه المزعومة، ويثيرون فيه موقفه من خصومه: كفار قريش، واليهود والنصارى، وكان لابد لمحمد أن يصطدم بهذه العناصر الثلاثة وكان لابد لهذا الصدام أن يصل إلى نتائج، لكن المستشرقين لم يرضوا عن هذه النتائج.

أ ـ الصراع مع اليهود:

يبين د. بدوى أن الصراع بين محمد واليهود بدأ فى المدينة بعد هجرة النبى إليها، وأنه ليست هنالك إشارة واحدة إلى هذا الصراع بينهما حين كان

الرسول فى مكة قبل الهجرة، لأن مكة لم يكن بها فى أى وقت من الأوقات مجتمع يهودى. وعلى العكس من ذلك فلقد كان لهم مجتمعهم الغنى فى المدينة، وكان لهم هنالك ثلاثة قبائل كبيرة، هى: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة. وكان بنو قينقاع صُناعاً، ويعملون خصوصاً فى الصياغة، ولكنهم لم يكونوا مزارعين. أما بنو النضير وبنو قريظة فقد كانوا مزارعين مهرة يمتلكون الأرض الزراعية، ويتفوقون فى زراعة النخيل على وجه الخصوص. وقد جاء هؤلاء اليهود إلى المدينة من فلسطين بعد فشل ثورة (باركوبا) وسحقها سنة ١٣٥ ميلادية على يد القائد الرومانى يوليوس سيفريوس. كذلك وفد إلى المدينة عدد من يهود اليمن الذين فروا منها بعد الغزو الحبشى لها.

وكان عرب الأوس والخزرج اليمنيين، قد نزحوا من اليمن إلى يثرب، وهنالك من يدعى أن الأوس والخزرج حين ارتحلوا إلى يثرب وجدوها تحت حكم اليهود، وأن السيادة فيها كانت لليهود قبلهم، وهذا زعم باطل وقول مردود، فإنه لم يكن الأوس والخزرج فى المدينة خاضعين فى أى وقت من الأوقات لليهود. وعلى العكس من ذلك فإن المصادر التاريخية تؤكد أن اليهود كانوا تحت حماية الأوس والخزرج، أو على الأقل محالفين لهم. وقد كان يهود بنى قينقاع، على سبيل المثال، محالفين لعبد اللّه بن أُبىٍّ وعبادة بن الصامت.

ومن المعروف أيضاً أن واحداً من يهود المدينة لم يعتنق الإسلام قبل هجرة محمد إليها، ولكن عدداً قليلاً منهم دخل الإسلام بعد دخول محمد يثرب، نذكر منهم: عبد اللّه بن سلام، من يهود بنى قينقاع، وثمانية آخرون من بنى قينقاع كانوا رؤوس المنافقين فى المدينة بزعامة عبد اللّه بن أُبىٍّ. ودخل عدد آخر من اليهود فى الإسلام بعد غزوة أُحد، أو بعد إجلاء بنى النضير وبنى قريظة عن المدينة.

وعند وصول النبى إلى المدينة وقع اتفاق (الصحيفة) بين المهاجرين والأنصار، (سبتمبر ٦٢٢م)، وقد تضمن هذا الاتفاق أيضاً حماية اليهود وأكد على أن يهود يثرب صاروا فى رعاية محمد بكل قبائلهم، ولقد أورد ابن إسحق نص الصحيفة فى كتابه عن سيرة النبى.

ومن خلال اتفاق الصحيفة لاحظ د. بدوى الآتى:

١- وفقاً لما لاحظه فلهوزن، فإن الصحيفة لا تشكل معاهدة أو اتفاقاً مع اليهود، ولكن ذكر اليهود فيها جاء على

أنهم أحلاف الأوس والخزرج (الأنصار)، وأن التعهدات بين محمد واليهود لم تكن مباشرة، ولكنهاكانت من خلال الأنصار.

٢ـ وهذا يبرر عدم ذكر القبائل الثلاثة التي اصطدم بها محمد في الصحيفة، وهي: قبائل بني النضير وقريظة وقينقاع. فقد دخلت هذه القبائل الثلاثة ضمن أحلاف الأنصار من بني عوف وبني النجار وبني الحارث وبني صاعدة وبني جشم وبني الأوس وبني ثعلبة. وقد ذكر ابن هشام أن يهود المدينة كانوا ينقسمون إلى مجموعتين كبيرتين: الأولى: تضم بني قينقاع الذين كانوا حلفاء مع الخزرج، والثانية: تضم بني النضير وبني قريظة حلفاء الأوس. وقد لاحظ كايتاني أن أسماء هذه القبائل لم ترد في الصحيفة، وعلل ذلك بأن محمداً لم يتعامل مباشرة مع اليهود، ولكنه تعامل معهم عن طريق غير مباشر، وهو تحالفهم مع الأنصار.

٣ـ وقد عبر فلهوزن على صحة اتفاق الصحيفة، وذكر أنها وُقعت قبل معركة بدر في شهر رمضان من السنة الثانية للهجرة (مارس ٦٢٤م).

ولقد استعرض د. بدوي نقض اليهود لهذه الصحيفة، الأمر الذي جعل النبي يقوم بمحاربتهم. وكان نقض بني قينقاع لها بسبب تعدى أحد اليهود على امرأة مسلمة في سوقهم. ونقض بني النضير لها بمحاولة قتل النبي بإلقاء حجر عليه من فوق سور بيت كان يجلس تحته. ونقض بني قريظة بسبب انحيازهم للأحزاب في غزوة الخندق وتهديدهم للمسلمين في المدينة أثناء هذه المعركة الكبيرة.

وإذا كان بعض المستشرقين قد تساهلوا في أمر المصير الذى آل إليه يهود بني النضير وبني قينقاع، فإنهم لم يتناسوا ما حدث لبني قريظة وزرفوا الدمع الكثير من أجل ما وقع بهم من حكم. فيتباكى كايتاني على مقتل تسعمائة رجل من يهود بني قريظة، ويردد فرانسيسكو جابريللي نفس التباكي. ويرد د. بدوى على دموع التماسيح التي زرفها هؤلاء المستشرقون المتعصبون لبني إسرائيل بقوله:

أ ـ إن الحكم الذى صدر على اليهود هو حكم سعد بن معاذ، حليف اليهود، والذين ارتضوه حكماً بينهم وبين المسلمين، ولم يكن حكم محمد.

ب ـ لقد تآمر يهود بني قريظة على المسلمين في معركة حربية فاصلة، هي معركة الخندق وخانوا تعهدهم بالدفاع عن جانبهم في المدينة، فكيف

يقولون أن النبى قتل تسعمائة برىء، وتهمة الخيانة فى الحرب تجابه بالقتل فى كل العالم وعلى طول التاريخ.

لقد اعترف كايتانى نفسه بخطورة ما قام به بنو قريظة ضد المسلمين وقت الحرب، فكيف نبرئ ساحتهم، ونقول عليهم أنهم (أبرياء)، ويوقعنا التعصب الأعمى فى مثل هذا التناقض، وقد ثبت أن بنى قريظة كانوا أعداءً محاربين مشاركين فى الحرب ضد النبى مشاركة كاملة؟

ولقد جاء تقويم ماكسيم رودنسون بصدد هذا الحكم الذى وقع على بنى قريظة معقولاً ومقبولاً، فقد قال ما نصه: "إن مذبحة (بنى قريظة) كانت من وجهة النظر السياسية الخالصة عملاً مقبولاً تماماً. فلقد كان بنو قريظة يمثلون خطراً دائماً فى المدينة للنبى، وتركهم على هذا الحال، سوف يقوى محور مكائد يهود خيبر. فإذا ما نفذ القتل فيهم فإن تلك المذبحة ستساهم، بدون شك، فى زيادة رعب الأعداء وإدخال اليأس فى نفوسهم. وبالمفهوم السياسى، كان ذلك الحل المختار دون غيره هو الحل الأسلم. ورجال السياسة مشهورون بعدم وضعهم العوامل الإنسانية فى اعتبارهم إلا فى حالة أن تصبح هذه العوامل، فى المقابل، عوامل سياسية، أو حين لا يكون لديهم الخيار.

لكن رأى مونتجمرى وات W. M. Watt ، جاء بصدد هذه القضية مهتزاً بما فيه الكفاية، حيث يقول: "من الواضح أن سعداً بن معاذ احتكم فى حكمه إلى التشريع الإسلامى، ولم يحتكم إلى العُرف القبلى الذى كان سيضع، دون شك، فى الاعتبار ذلك التحالف القائم بين بنى قريظة والأوس".

بعد ذلك تعرض د. بدوى لفتح النبى لخيبر، وذكر أن هذا الفتح قد تم بسبب تجمع اليهود من كل صوب، بعد مقتل بنى قريظة، فى خيبر لإقامة تحالف بين يهود خيبر ويهود تيماء ويهود فدك ووادى القرى ضد المدينة بمنع محمد من غزو خيبر الذى صار وشيكاً ومؤكداً. ولقد قاد الرسول جيشه إلى خيبر فى أواخر شهر المحرم من السنة السابعة للهجرة، ووصل إلى حصونها المنيعة واستولى عليها. وصالح النبى يهود خيبر على أن يبقوا على أرضهم ويؤدوا الخراج عنها. كذلك صالح يهود فدك على أن يقاسمهم محصولهم.

وبصدد هذه الحملات الإسلامية على اليهود خارج المدينة، يقول د. بدوى إنه لم يستطع أى واحد من المستشرقين، بما فيهم الأكثر تحاملاً

على الإسلام، أن يرفع صوت احتجاج واحد ضد هذه الحملات التى كان لابد من قيام النبى بها لوقف تآمر يهود خيبر مع باقى اليهود خارج المدينة، ومع قريش وغطفان من أجل تكوين جيش قوى يقوم بغزو المدينة. وإن غزوة خيبر، كما يقول فرانتز بُهل: "أعطت محمداً كل الحق فى أن يكون راضياً عنها؛ لأنها أكدت له تمام السيادة والسيطرة على كل المستعمرات اليهودية الهامة".

وفى آخر هذا القسم من هذا الفصل الذى يتحدث عن علاقة محمد باليهود، يورد د. بدوى كيف حدثت التصفية الجسدية للشخصيات الشديدة الأذى على النبى وعلى المسلمين وهم: كعب بن الأشرف، وأبو رافع بن أبى الحقيق واليسار بن رزَّام من اليهود، والرابع هو خالد بن سفيان بن نُبيح، وهو عربى هُذَلى من بلدة نخلة.

ويختتم د. بدوى هذا القسم بخلاصة يقول فيها:

"باختصار، فإن كل المقاييس، الجماعية والفردية، حول علاقة النبى محمد باليهود، يجب أن تكتب من خلال اعتبارات حربية عسكرية. فإن يهود المدينة، أعلنوا الحرب على النبى، منذ الأيام الأولى التى وطأت فيها قدمه تلك المدينة: أعلنوا حرب التخريب، والحرب الدينية والأيدلوجية، وحرب العصبية، وأخيراً الحرب الشاملة. وحاول هؤلاء اليهود تعبئة القبائل العربية مجتمعة للدخول فى حرب ضد محمد وضد الإسلام وعاصمته المدينة. ولإنجاح هذه المؤامرة جمعوا المال والسلاح ووضعوهما ضد الدولة الوليدة التى صارت بسبب ذلك فى خطر دائم. ولإنجاح دعوته، لم يقف محمد مكتوف اليدين أمام هذا الخطر اليهودى الماثل. وقد أيقن النبى أن هذا الخطر سوف يظل قائماً ضد المجتمع الإسلامى إن لم يسارع بإقصائه عن سبيله بشتى الطرق. وإن الدموع المزروفة من عيون بعض المستشرقين حول قدَر اليهود المحتوم خلال هذه الوقائع المختلفة. هى فى الحقيقة دموع منافقين مكتملى النفاق، لأن مثل هذا الأمر الذى وقع من اليهود على النبى لو وقع لواحد منهم وعلى بلد أى واحد منهم لما زرف دمعة واحدة على اليهود. ولا يستطيع أحد أن يتهم عمل محمد هذا ضد اليهود أنه عمل دينى أو عنصرى، وليس هو أيضاً عملاً ذا دافع اقتصادى، كما يحلو لبعض المستشرقين مثل هذا التصور الخاطئ. والدليل على ذلك أن الغنيمة التى حُصلت منهم، بعد فتح أرضهم،

كانت ضعيفة أو تكاد تكون معدومة. وإن غنيمة قافلة واحدة من قوافل مكة التى استولى المسلمون عليها كانت تعادل فى القيمة عشرة أمثال ما حصلوا عليه من غنيمة اليهود".

فى القسم الثانى من هذا الفصل يعرض المؤلف لعلاقة محمد مع النصارى، ويتعرض لما ورد فى القرآن عن طبيعة المسيح وكيفية خلقه وموته وعن الادعاء بصلبه، وعرض لبعض التصورات المماثلة لشخص المسيح عند رجال الدين المسيحى الأُول، والمطابقة للتصور القرآنى من أنه بشر وليس إله، وبإنكار الثالوث المقدس. ومن هؤلاء الآباء الأُول: الأب تل جستين، وكاربوقراط، وسيرينس وباسيلوس وغيرهم. ولو نظرنا نظرة عابرة خلال آراء المسيحيين فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين نرى أن هذه النظرة كافية للإشارة إلى أن عرض التصور القرآنى للمسيح كان له سوابق عند بعض رجال الكنيسة المسيحية منذ البداية، وبالأحرى، فى وقت كان قريباً جداً للمصادر الأولى عن المسيحية قبل أن يتدخل فى ذلك كثير من مسخ البيزنطيين والمضاربين بالدين. والمهم هنا أن الشخصيات المسيحية الكبيرة الأُولى كانت قد أقرت هذه الآراء التى كانت تمثل العقيدة المسيحية فى دور نقائها. وبناءً على ذلك فإن الاتهامات الكثيرة الكاذبة التى تروج بأن القرآن قد تحدث بصورة سيئة عن المسيحية وعن مؤسسها، هى، للأسف، اتهامات مغرضة روجها جميع المستشرقين بدون استثناء.

وبصدد الضجة التى افتعلها المستشرقون والمسيحيون الشرقيون بصدد إنكار القرآن ألوهية مريم العذراء وأنها جزء من الثالوث المقدس المزعوم، أو أنها جوهر (أقنوم) هذا الثالوث، وذلك ما ورد فى الآية ١١٦ من سورة المائدة. فهنالك بعض رجال الدين المسيحى الذين يقولون بذلك، وهنالك بعض الطوائف المسيحية التى تؤكد هذا الاعتقاد.

لقد خصص إبفيان (ت ٤٠٣م) فى كتابه: Adversus Haereses فصلاً بعنوان: Collyridiens، ذكر فيه أن مريم قديسة وليست إلهة. وذكر مثل هذا القول كل من يوحنا الدمشقى (ت ٧٥٠م)، وليونز البيزنطى (توفى فى القرن السادس الميلادى).

من ذلك نستخلص أن القرآن قال الحقيقة حين أنكر القول بأن مريم أم المسيح كانت إلهة. وأن القرآن لم يقل

بأن مريم كانت أقنوماً في الثالوث، وأن القرآن يدحض القول بالتثليث أصلاً.

وفى القسم الثالث من هذا الفصل تحدث د. بدوى عن سياسة محمد تجاه القبائل العربية. فتحدث فى هذا القسم عن جهود محمد فى استمالة القبائل العربية إلى الإسلام، وركز على نقض ما ذكره المستشرقون من زعمهم محاولة محمد استمالة اليهود إلى الإسلام منذ الأيام الأولى لوصوله إلى المدينة. وأكد على أن محمداً لم يفكر إطلاقاً فى ذلك، لسبب بسيط هو أنه كان يعلم تماماً أن ذلك كان غير ذى فائدة وأنه إضاعة للوقت وللمجهود. حقيقة أن محمداً دعى اليهود، أهل الكتاب، إلى اعتناق الإسلام، مثلما دعى سائر قبائل العرب، مبيناً لهم منافع اعتناق هذا الدين ومخوفاً إياهم من عاقبة كفرهم ومن انتقام اللّه منهم وتعذيبه لهم، وقد جرى جدل بين النبى وبين اليهود، اقتنع بعده النبى تماماً بأنه جدل غير مفيد؛ لأن اليهود لم يكونوا على الإطلاق راغبين فى التخلى عن أحكام شريعتهم.

ويذكر د. بدوى بأن النبى لم يضع فى اعتباره تحول اليهود للإسلام، لقلة عددهم بالنسبة لأعداد القبائل العربية، ولكثرة شغبهم وكثرة مطالبهم ولضآلة كيانهم العسكرى.

ويختتم د. بدوى هذا الفصل بافتراض "لكتاب مضلل ساذج"، على حد تعبيره، وضعه مونتجمرى وات، بصدد إمكانية تعاون محمد مع اليهود. يقول وات ما نصه: "من المهم أن نذكر هنا التنبؤ بما كان سوف يحدث إذا ما اتبع اليهود محمداً وصاروا أتباعاً له. إنهم سيقدرون على الحصول منه على فوائد جمة تتضمن إقامة حكومة دينية لهم. وعلى هذا الأساس كان محمد سوف يقيم أمبراطورية عربية يكون اليهود جزءًا منها، ويصبح الإسلام بذلك مذهباً يهودياً. انظر كيف كان وجه العالم سيصبح عليه الآن، لو لم يزرع محمد فى الشهور الأولى التى قضاها فى المدينة بذور المأساة المروعة التى وقعت لليهود، وكيف أضاع هذه الفرصة الطيبة! ".

ويرد د. بدوى بعنف على صاحب هذا الرأى بالآتى:

١- بصدد القول عن (الفوائد الجمة) التى يتحدث عنها الكاتب، فإنها إذا كانت قد حدثت فسوف لا تكون أكثر من منحهم السلام مقابل دفع الجزية، على أنهم أهل ذمة، وهذا ما حدث مع أهل الذمة فى كل بلد إسلامى افتتحه المسلمون فى فتوحاتهم الإسلامية، وبذلك لم يتغير وضع اليهود طوال

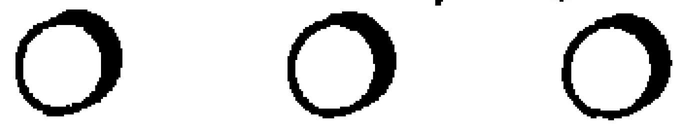
التاريخ الإسلامى، وبالتالى لم يتغير وجه العالم.

٢ــ السخيف حقاً، قول وات أن الإسلام كان سيصبح مذهباً يهودياً، وإنى أتساءل حقيقةً عن الحالة التى كان عليها مونتجمرى وات حين كتب هذه العبارة! من المؤكد أنه لو كان قد شرب وقتها عشر زجاجات من الويسكى الأسكتلندى (وهو اسكتلندى بالفعل) دفعة واحدة، وكان فى حالة سُكر بيِّن، لما استطاع أن يكتب مثل هذا الكلام!

يا سيد وات... إن الإسلام لا يمكن أن يكون مذهباً يهودياً، إن يكن ذلك قد حدث ولو أنه من المستحيل حدوثه، فإن معنى ذلك أن محمداً قد اعتنق اليهودية! وليس هنالك عاقل واحد، أو إنسان يفترض أن يكون عنده ذرة من العقل يستطيع أن يقول مثل هذا الهُراء، أو يفترض مثل هذا الافتراض الأبله! ولماذا يُقدم محمد على ذلك؟ هل يفعله من أجل ضم هذا الكم المهمل العديم القيمة من اليهود إلى دولته؟ ياله من تخريف! لو كان الأمر كذلك إذن فقد كان من الأحسن لمحمد ألف مرة من ذلك لو اتبع ملة آبائه وملة قومه ملة غالبية شعب الجزيرة العربية، ولما كان هنالك داع لكل هذه الحرب الطويلة بين محمد وسائر قبائل العرب.

وإذا كان مونتجمرى وات قد فارق الحياة وكتابه (محمد فى المدينة) يُعاد طبعه اليوم (١٩٨٩) بعد ثلاثة وثلاثين عاماً من طبعته الأولى (فى اكسفورد ١٩٥٦)، يستطيع المرء أن يتصور مدى الشر ومدى قذارة الدور الذى لعبه فى الانحدار بالناس تحت تأثير هذه العبارة الكاذبة المضللة.

٣ــ إذا كان هنالك (فرصة طيبة ضائعة)، كما يقول وات، فإنها فرصة طيبة ضائعة فقط على يهود المدينة ويهود خيبر، لأنهم هم الذين أضاعوها، ولو كانوا قد أرادوا حقيقةً أن يغتنموها بالقطع لوقفوا مع محمد على الحياد، أو لو كانوا اعتنقوا دين الإسلام، وقد كان ذلك الأحسن لهم".



فى الفصل الرابع من الكتاب الذى جاء تحت عنوان: "صدق محمد حيال معاهداته المبرمة"، يتحدث د. بدوى عن"صلح الحديبية"، وكيف أن نقضه كان سبباً لفتح مكة. ثم تحدث عن رحمة النبى وعفوه عن أهل مكة بعد تمكنه منهم. ومع ذلك فلقد أوضح بأن غالبية المستشرقين لم يقدروا هذه الرحمة الزائدة القدر، وادعوا بأن هذا

العفو لم يكن من منبع خصال النبى، ولكنه كان لكسب شخصى له. فادعى رونسون أن عفو محمد عن أبى سفيان وزوجته هند، كان بهدف رغبة النبى فى استمالتهم إليه وكسبهم إلى صفه. كذلك روَّج لتصوره الماركسى بالتلميح إلى أن محمداً قد استفاد من هذا العفو ليقترض الأموال من القرشيين الأغنياء والزائدى الثراء.

هذا ولم يدل منتجمرى وات بدلوه بصدد هذا العملِ العظيم، سوى اعتباره عملاً دبلوماسياً من أعمال دبلوماسية محمد البارع فيها.

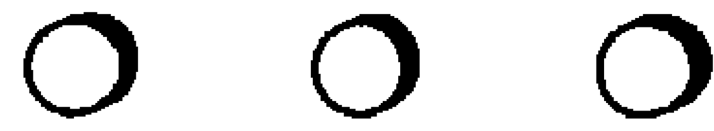
ولقد انتاب فرانتز بُهل الحزن بصدد الراحة التى قابل بها الناس هذا العمل الكريم من محمد، ولم يستطع أن يلومه عليه. وأخذ يفتش عن شىء آخر يقلل فيه من شأن هذا العمل العظيم، فقال أن محمداً أراد بذلك أن يدخل المشركين فى ملته دون اقتناع منهم بهذا الدين. والشىء العجيب أن بُهل يلوم الرسول على قبوله أولئك المشركين الذين دخلوا الإسلام مواطنين فى دولته.

ويقارن د. بدوى بين سماحة سلوك محمد مع أعدائه بعد الفتح العظيم وسلوك الفاتحين الأوربيين الذين تحدث عنهم المستشرقون فى كل تاريخ أوربا. واكتفى بتذكير المستشرقين بما تم فى قرننا هذا وما رُوى عن انتصارات الحلفاء على الألمان فى الحرب العالمية الثانية، وما حدث بعدها من محاكمات عسكرية حكمت بإعدام الكثيرين من الرجال والقواد. ودلل على محاكمة نورمبرج المشينة (التى وقعت ما بين يوم ٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ حتى يوم ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦)، التى حكمت بالإعدام شنقاً على أكبر عشرة شخصيات ألمانية، هم: جورنج، ريبتروب، والجنرالات كيتيل وجودِل، سيس، ستريشر، فرانك سوكيل وروزنبرج. كذلك حكمت على الجنرالات: هس، وفونك وريدر بالسجن مدى الحياة. وحكمت بالسجن عشرين عاماً على سبير وتشيراش، وبالسجن خمسة عشر عاماً على نيوراث. وقد نُفِذ حكم الإعدام فيمن حُكم عليهم بالإعدام مساء ١٥ و١٦ أكتوبر جميعهم، ما عدا جورنج الذى آثر الانتحار قبل التنفيذ. كذلك صدور الحكم الغريب القاضى باقتسام روسيا لبولونيا مع الألمان فى سبتمبر ١٩٣٩، وانعدام الشهامة مع اليابان عند عقد معاهدة طوكيو ١٩٤١.

وفى ختام هذا الفصل يفضح د. بدوى العدالة الأوربية المزعومة بقوله: "لكن لا أحد يستطيع أن يلوم الأوربيين

ـ رغم تجاوزاتهم الكبيرة ـ بصدد العدالة و(حقوق الإنسان)، والسلام العالمى... إلى آخر هذه الشعارات. ولا يستطيع أحد أن يرفع صوته ضد هذه التجاوزات على العدالة، حتى أولئك الذين يدَّعون منهم أنهم قادرون على ذلك من أمثال برتراند راسل، وجان بول سارتر ومن على شاكلتهم. ولو كان لدى هؤلاء (المستشرقين) البائسين أقل القليل من الحياء لتوقفوا عن إعطائنا (دروساً عن أخلاق محمد وعن الإسلام والمسلمين. ولكنا نستطيع، والحال هذه، أن نطبق عليهم فى هذا الخصوص حديث النبى الذى يقول: "لذا لم تستح فاصنع ما شئت).

وعموماً، فإن أى مستشرق من المستشرقين الذين كتبوا عن محمد، ولم يشهد بعظمة محمد بعد فتحه مكة، نستطيع أن نقول له: إنه غير عادل وغير منصف وغير موضوعى وغير منزه عن الهوى".



فى الفصل الخامس من الكتاب، الذى جاء تحت عنوان: "الفرائض الإسلامية وأصولها التى أقرها النبى"، يناقش د.بدوى مع المستشرقين فرائض الإسلام: الصلاة والصوم والزكاة والحج، ويرد على ادعاءاتهم الخاطئة بأنها مأخوذة عن المسيحية واليهودية ويثبت عدم صحة ذلك بالبرهان القاطع.

فعن الصلاة يناقش قول كايتانى وبُهل ودى مومبين الذى يشيع بأن محمداً قد استعار من اليهود كيفية أداء الصلاة اليومية، كما استعار عددها منهم، وأنه لكى يخالف اليهود الذين يؤدون ثلاث صلوات يومية فجعلها خمسة فى اليوم. كذلك قولهم بأن الخمس صلوات اليومية لم تؤدَ إلا بعد وفاة النبى بوقت غير قصير ولكنها لم تؤدَ كاملة فى حياته.

وبحسب نظريته فى الشك فى عدد الصلوات المفروضة، وحتى لا يجد المستشرقون من بعده انحرافاً فى تفسيره واتهامه بتجريد القرآن والحديث من تحديد النبى للصلوات الخمسة اليومية، قال مونتجمرى وات: "ومع ذلك فمن المحتمل أن تكون الصلوات الخمس قد فرضت فى السنوات الأولى من حياة النبى، لكنه مع ذلك لم يواظب على أدائها بانتظام" وبناءً عليه فقد أقر بُهل بأن عدد الصلوات اليومية التى كانت مفروضة على المسلمين كانت خمسة، وأنها كانت تؤدى فى حياة النبى، لكن (فى أواخر أيام حياته) لم يكن أداء هذه الفرائض ملزماً" ويدعى أنه استند فى هذا القول على

عدد المصادر الإسلامية ولكنه لم يشر إلى أسماء هذه المصادر. ويعلق د. بدوى على ذلك القول بقوله: "ونحن بجانبنا لم نجد أية إشارة لمثل هذا الأمر فى أى مصدر من المصادر الإسلامية.. وبناءً عليه يكون السيد بُهل قد تبرع بهذا الافتراض من جيبه بالمجان".

وبعد أن تعرض د. بدوى لآراء المستشرقين، بصدد الصلاة، قام بعرض خلاصة مكنون الصلاة عند المسلمين، وبيَّن مدى اختلافها عن الصلاة عند اليهود والمسيحيين، وأورد الملاحظات التالية فى هذا الخصوص:

١ـ نلاحظ قبل كل شيء، أنه كان قد تحدد فى المجتمع اليهودى ثلاثة صلوات يومية، وقد ورد ذلك فى: المزامير ٥٥ : ١٨، دانيال ٦ : ١١، ومن الواضح أن هذين النصين اللذين وردا فى العهد القديم لا يتحدثان عن فرض دينى منتظم ولا عن المجتمع اليهودى. وإننا لا نجد فى مكان واحد من كتاب العهد أى فرض لثلاث صلوات يومية كل يوم فى مجتمع اليهود. إضافةً إلى ذلك، فإنه حتى الأيام الأخيرة للهيكل الأول لم تفرض صلاة موحدة على اليهود، ولم يكن هنالك أى فرض للصلاة عندهم. ولقد أدى اليهود الصلاة فى وقت متأخر للغاية فى المعبد (بيت هاكينيست) كل سبت وفى الأعياد وأيام السوق (الاثنين والثلاثاء)، ولم تكن هنالك الثلاث صلوات فى اليوم، ويتساءل بذلك د. بدوى قائلاً: "فكيف يدعى المستشرقون أن محمداً أخذ الصلاة عن اليهود، وأنه أخذ عددها عنهم، مع أن اليهود لم يعرفوا شيئاً عن الصلاة اليومية من قبل؟ ".

٢ـ الصلاة عند اليهود والنصارى هى مجرد دعاء وتوسل وابتهال، لكن الصلاة عند المسلمين كلها طقوس وأركان فى قراءة قرآن وركوع وسجود، وتمثل سورة الفاتحة، وهي السورة الأولى فى القرآن، ركناً أساسياً فى كل ركعة من ركعات هذه الصلاة. ورسم الفاتحة مخالف تماماً لرسم الصلوات المسيحية واليهودية.

ويختتم د. بدوى هذا الجزء من الحديث بقوله: "وبرغم الجهود المذهلة التى بذلها المستشرقون للعثور على هذه المواقيت الثلاثة للصلاة عند العرب فى الجاهلية أو فى الروايات التوراتية أو عند رهبان النصارى، فإنهم لم يجدوا أثراً لذلك فى تلك الديانات، وبذلك ضاعت جهودهم سُداً وهباءً منثورا".

وانتقل بعد ذلك د. بدوى لمناقشة فرض آخر من فرائض الإسلام وهو الصوم الذى فُرض على المسلمين فى

شهر المحرم من العام الثانى للهجرة، حين أمر النبى المسلمين صوم يوم عاشوراء العاشر من المحرم.

ولقد ادعى كايتانى وغيره من المستشرقين أن ذلك: "تقليد للصوم المعروف عند اليهود"، وقد ناقش د. بدوى هذا الرأى ودلل على عدم صحته بالآتى:

أ ـ من الخطأ افتراض أن المسلمين لم يمارسوا الصوم فى الفترة المكية من بعثة النبى، ذلك لأنه ثبت من الحديث المسند عن السيدة عائشة، أن النبى أمر أتباعه بالصوم أثناء الفترة المكية قبل الهجرة، وأنه أمرهم بالذات بالصوم يوم عاشوراء، وهنالك أحاديث صحيحة أخرى تؤكد ذلك.

ب ـ العاشر من تشرين من السنة اليهودية لا توافق فى التقويم العاشر من المحرم للسنة الثانية من الهجرة، إذن كيف لمحمد، إذا كان قد أراد أن يقلد اليهود فى الصوم، أن يختار يوماً آخر مخالفاً ليوم صوم اليهود؟

ومن المعروف أن العاشر من تشرين (وتشرين هو الشهر السابع من شهور السنة العبرية) هو يوم (الغفران) عند اليهود، وهو اليوم الذى يصومون فيه، وهو ليس بيوم العاشر من المحرم.

ومن الثابت أن العرب فى الجاهلية كانوا يصومون يوم العاشر من المحرم، ومن المؤكد أن محمداً قد لحظ ذلك أثناء حياته فى مكة قبل البعثة. لكن بعد الهجرة إلى المدينة وفى شهر شعبان من السنة الثانية للهجرة، أمر النبى المسلمين بصيام شهر رمضان، امتثالاً لما نزل عليه من قرآن فى سورة البقرة (آية ١٨٣). وبعد فرض صيام شهر رمضان على المسلمين، أصبح صوم يوم عاشوراء اختياراً وتطوعاً.

ويناقش د. بدوى رأى سبرنجر وكايتانى بصدد فرض صوم شهر رمضان على المسلمين. يقول كايتانى- بصدد هذا التغير فى أمر الصوم عند المسلمين- التالى:

أولاً: أن العرب اختاروا شهراً للصوم مخالفاً لشهور صوم اليهود الذى ينتهى بيوم عاشوراء، وذلك حتى لا يتخذوا التقويم العبرى تقويماً لهم، وهم لهم تقويمهم الخاص المثبت فيه أعيادهم ومواسم أسواقهم.

ثانياً: اختيار محمد شهراً مخالفاً لشهور صوم اليهود والنصارى حتى لا يُتهم بأنه نقل عنهم هذه الفريضة، وحتى لا يُقال أن الإسلام فى كل فرائضه وطقوسه ناقل عن المسيحية واليهودية.

يرد د. بدوى على ذلك بقوله: "لقد جانب كايتانى وسبرنجر وغيرهما الصواب فى هذا الأمر، وفى الحقيقة لم يحاول أحد أن يعيد البحث بصدد موضوع الصوم عند اليهود والصوم عند المسلمين وبين الاختلاف بينهما. وها هو الاختلاف بينهما.

أ ـ حُدد الصوم عند اليهود بخمسة أيام متباعدة فى السنة، وهى:

١ـ يوم الغفران (يوم كيبور) فى العاشر من تشرين.

٢ـ يوم التاسع من شهر آب (تشعا بآب)، وهو يوم البكاء على هدم الهيكلين الأول والثانى.

٣ـ يوم السابع عشر من تموز، وهو يوم ذكرى هدم أسوار أورشليم خلال فترة الهيكل وشتات اليهود على يد تيتوس (سنة ٧٠ ميلادية).

٤ـ يوم العاشر من شباط، وهو يوافق ذكرى حصار نبوخذنصر البابلى لأورشليم.

٥ـ يوم الثالث عشر من آزار، وهو اليوم السابق للخروج، ومدة صومه ٢٤ ساعة. وبذلك يخالف هذا التحديد صوم المسلمين الذى يستغرق شهراً كاملاً.

ب ـ خلال أيام الصوم يقوم اليهود بتمزيق ثيابهم ويرتدون ثياباً مصنوعة من الخيش، ويضعون الرماد أو الوحل على رؤوسهم ويقومون بزيارة القبور والجبانات حفاةً، إذ يُحرم عليهم لبس النعال أو الأحذية.

وبالقطع لا شيء من هذا يقع فى صوم المسلمين.

جـ ـ خلال صوم اليهود يُحرم العمل تماماً، وعلى العكس من ذلك فى صوم المسلمين، فالعمل محبب ومشددٌ فى طلبه.

هذا صوم اليهود، أما صوم النصارى فهو كالآتى:

١ـ مدته ما بين ٣٦ يوماً إلى سبعة أسابيع.

٢ـ يتناول الصائم أثناء صيامه وجبة واحدة فى اليوم: إما فى الساعة الحادية عشرة صباحاً أو فى الساعة الثالثة بعد الظهر.

٣ـ يُمنع فيه أكل كل ما به روح من لحوم وبيض ولبن وخلافه، ويُسمح أثناء الصوم بأكل جميع أنواع الأسماك.

٤ـ يُسمح للحامل والمرضع من النساء الطعام فى الصباح وفى المساء.

ومن الواضح أن الصوم عند النصارى ليس صوماً بمعنى الكلمة، فمن السخف قول جريم وسبرنجر بتأثر صوم المسلمين بالصوم عند النصارى

وتوافق إقراره فى شهر رمضان من العام الثانى للهجرة مع عام ٦٢٤ ميلادية.

وعن حديثه عن الحج يقول د. بدوى أن المستشرقين يقدمون لنا أفكاراً سخيفة عن هذا الموضوع، وأن هذه الأفكار مستوحاة من تصورهم المختل، ويقول أن المستشرقين تجاه هذا الموضوع انقسموا إلى حزبين: الحزب الأول: وهو الذى يُرجع أصول الحج إلى أصول يهودية، والحزب الثانى: هو الذى يُرجع تلك الأصول إلى أصول جاهلية وثنية.

وعلى رأس الحزب الأول يأتى، دون تردد، رينهاردت دوزى R. Dozy فى كتابه بالألمانية تحت عنوان: "الإسرائيليات فى مكة". وقد ذهب دوزى بعيداً بجعل كل مناسك الحج الإسلامية ذات أصول يهودية.

وجاء من بعد دوزى هوتسما M. Th. Houtsma، الذى جعل الحج الإسلامى جميعه هو نفس الحج اليهودى. كذلك قال بهذا الرأى: فنسنك A. J. Wensink.

وفى الوقت الذى يُدلى فيه كل من دوزى وفنسنك بهذا الهراء، يتصدى لهما المستشرق سنوك هورجرونج Snouk Hurgronje ويرفض ادعائهما تماماً فى مقال له عن أعياد مكة.

أما أنصار الحزب الثانى، فيرد عليهم د. بدوى بقوله بأن المصادر الإسلامية أشارت بالفعل إلى أن الحج كان موجوداً قبل الإسلام، لكن الإسلام أدخل عليه تغييرات أساسية حددها ابن هشام فى سيرته.

وعند حديثه عن الفرض الرابع فى الإسلام وهو الزكاة، وضع دكتور بدوى عنواناً لهذا القسم للرد على دراسة وضعها المستشرق سنوك لكتاب بعنوان: "محمد" ألفه هيوبرت جريم H. Grimme، هذا العنوان هو: هل كان محمد اشتراكياً؟

ولقد أدار سنوك حواراً حول كتاب جريم وأكد قوله من أن محمداً كان اشتراكياً، وأنه فرض الزكاة لإذابة الفوارق بين الطبقات ونصرة الطبقة المعدمة (البروليتاريا)، وهو ما تنادى به الاشتراكية. ويرد د. بدوى على هذا الزعم بالرفض ويورد مقارنة بين الإسلام والاشتراكية وأوجه الاختلاف بينهما، وهى تتلخص فى التالى:

١ــ تؤكد الاشتراكية الأولوية المطلقة للمجتمع فوق الفرد، ولا تجعل السيادة لحقوق الفرد، ولكنها تجعلها للجماعات الوسيطة: العائلية والمهنية، ويُنظر للمجتمع فى النهاية ككل، بينما يُنظر للفرد كواسطة، والأفراد فى

المجتمع الاشتراكى سواسية ومتماثلون مثل تماثل حبات الرمل فى الكثيب الرملى.

وليس فى الإسلام مثل هذا الأمر، فالإسلام يؤكد حرية الفرد فى ظل الجماعة التى ينتمى إليها والدولة التى هو عضو فيها. كذلك يُلغى العصبية القبلية ويؤكد وجود حكومة تحكم المجتمع.

٢ـ الاشتراكية ضد الملكية الفردية، وهى تُحرم الميراث، وذلك ما لا يقره الإسلام.

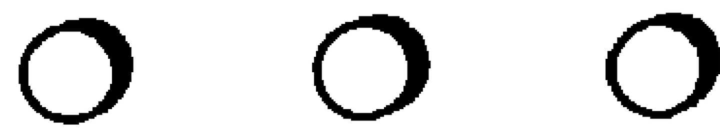
٣ـ الاشتراكية تمنع حرية الفرد فى الكسب والعمل والتجارة، وتجعله تِرساً فى ماكينة الدولة الكبيرة، والإسلام أعطى الفرد حرية العمل وحرية التجارة، وقد ورد ذلك صريحاً فى نصوص القرآن.

٤ـ الملكية غير محددة فى الإسلام، والثراء الحلال مباح للجميع، وهنالك عدد من الصحابة كانوا أثرياء، أمثال: عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، والزبير بن العوام.

٥ـ الدولة فى الإسلام مخالفة للدولة فى الاشتراكية، فهى فى الاشتراكية دولة علمانية، بينما هى فى الإسلام دولة دينية. والدولة فى الاشتراكية دولة ماركسية تتحكم فيها طبقة البروليتاريا، بينما الدولة فى الإسلام يحكمها الأئمة من قريش. ويعين الحاكم (الخليفة) فى الإسلام وفق مبدأ الشورى والاختيار، أما فى الاشتراكية فالنظام نظام جمهورى يحكمه الحزب الاشتراكى، وتتحكم فيه الأيدلوجية الاشتراكية.

٦ـ أصول التشريع الإسلامى من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والاشتراكية أصولها من كتاب رأس المال لكارل ماركس وتعاليم لينين، وقرارات مجلس السوفييت الأعلى، وهى تشريعات متغيرة، بينما فى الإسلام تعاليم ومبادئ ثابتة أساسها الكتاب والسُنة.

ويخلص د. بدوى فى هذا الفصل بالإجابة على التساؤل الذى وضعه فى أول القسم الخاص بالزكاة، وهو: هل كان محمد اشتراكياً؟ ويجيب على هذا السؤال بالنفى والنفى القاطع، وأن الإسلام قام على الكتاب والسُنة، وهو مناقض تماماً للاشتراكية فى كل أشكالها.



فى الفصل السادس والأخير من فصول الكتاب الذى جاء تحت عنوان: "التنديد فى صحة رسائل وخطب وأحاديث النبى"، وهو يتعرض لطعن بعض المستشرقين فى صحة رسائل النبى

وخطبه وأحاديثه، ويرد على هذا الطعن بما يثبت سلامتها وصحتها وصدقها.

فبصدد الرسائل يشكك فرانتز بُهل فى حقيقة وجود الرسائل التى أرسلها النبى إلى ملوك وحكام العالم الذين كانوا معاصرين له، بحجة أن النبى لم يكن، فى ذلك الزمن المحدد لتلك الرسائل، قد وضع فى ذهنه أن يكوّن لنفسه دولة عالمية أو أن يكون دينه ديناً للعالم أجمع. كذلك يدعى بُهل أنه لم توجد أصول هذه الرسائل؛ وأن كل ما جاء عنها جاء فى المصادر الإسلامية المتأخرة. ويؤكد بُهل أن خطاب محمد للمقوقس حاكم الإسكندرية ليس كتاباً مزيفاً فحسب، ولكنه كتاب لا أصل له على الإطلاق.

ويرد على ذلك كتاب "محمد حميد اللّه" بقوله أن نص هذا الكتاب بالذات ورد فى مصدر من مصادر النصارى لمؤرخ مسيحى عاصر ابن عبد الحكم (وتوفى سنة ٢٥٧هـ). ولم يورد بُهل نص واحد مزيف لإحدى رسائل الرسول، لأن كل تلك الرسائل وردت بلسان عربى سليم هو اللسان الذى كان عرب الحجاز يتكلمون به فى القرن الأول الهجرى.

ويدعى بُهل كذباً بأن محمداً لم يضع فى ذهنه أن تكون ديانته للعالم أجمع، مع أن محمداً، منذ بداية دعوته، أعلن أنه أُرسل للناس كافة وعامة، وقد وضع هذا الأمر نصب عينيه وجعله موضع التنفيذ بعد فتح مكة، بقيامه بغزوة تبوك إلى الشام ضد بيزنطة (فى رجب سنة ٩ هـ)، كذلك بإعداده حملة أسامة بن زيد إلى الشام قبل وفاته.

ويعلق د. بدوى على رأى بُهل هذا بما نصه: "ولذلك فإن رأى بُهل هذا رأى سخيف ينم عن غباء صاحبه. وقول بُهل بصدد رسائل النبى أنها رسائل ملفقة قول لا يساوى فى قيمته قيمة بصلة، وهو يشير، فى نفس الوقت، إلى غباء بُهل النادر".

كذلك يرد د. بدوى على رأى جاستون فييت G. Wiet بصدد حقيقة رسالة النبى إلى المقوقس، وإنكاره إرسال هذه الرسالة، ويستند فى هذا الإنكار على حجة أن بطريرك الإسكندرية لم يكن مخولاً باستقبال مبعوثين أجانب أو إرسال مبعوثين إلى أجانب من طرفه.

ويقول د. بدوى: إن هذه الحجة لم ترد فى أى مصدر أو وثيقة وأنه لا مبرر لها، لما يأتى:

أولاً: لأن المصادر العربية أشارت إلى المقوقس على أنه "ملك الإسكندرية"، وكيف يكون المقوقس

ملكاً، ولا يحق له أن يقبل مبعوثين أو يرسل مبعوثين من طرفه؟ أى نوع من الملوك يكون هذا!؟

ثانياً: فإن إرسال الخطاب إلى المقوقس جاء متزامناً مع إرسال الخطاب إلى إمبراطور بيزنطة ونجاشى الحبشة، وجاء بنفس أسلوب هذه الرسائل ونفس النمط، فأين التلفيق فى ذلك الذى يشير إليه فييت؟. ويرد حميد اللّه على زعم فييت هذا، بالقول بأن الرسائل الثلاثة أُرسلت فى يوم واحد لثلاثة أُمراء مسيحيين، وكلها كُتِبت على نسق واحد وبأسلوب واحد.

ويتساءل د. بدوى عن كيفية إنكار فييت لرسالة النبى إلى المقوقس وإنكاره لما ورد فى المصادر الإسلامية والمسيحية عن الهدايا التى أرسلها المقوقس إلى النبى، وعلى رأسها مارية القبطية التى ولدت له ابنه إبراهيم؟.

ويقول د. بدوى أن جودفروا دى مومبين يردد نفس الهُراء بصدد رسالة النبى للمقوقس ويصر على أنها ملفقة، ويقول أن ذلك يؤكد على الإصرار على العناد والجهل من قِبَل المستشرقين فى دراساتهم التى وضعوها عن محمد وعن القرآن وعن الإسلام.

وبعد ذلك يتناول د. بدوى الحديث عن خطب الرسول، وما وصلنا منها فهو قليل، لكن أهم خطبتين ثبت صحة ورودهما هما: الخطبة التى ألقاها النبى يوم فتح مكة، وخطبة حجة الوداع (العاشر من ذى الحجة سنة ١٠هـ). ولم يتعرض أحد من المستشرقين برأى فى صحة هاتين الخطبتين سوى ماسينون، الذى تعرض لهما بالدراسة، لكنه لم يقطع بصحتهما أو عدم صحتهما.

أما بالنسبة لأحاديث رسول اللّه، فقد تعرض جولدزيهر لنقد بعض كتب الصحاح فى كتابه: "Muhammedanische Studien"، وكذلك جوزيف شاخت J. Schacht فى مقال له بعنوان: "A. reva Luation of Islamic Traditions " فى مجلة Jras ، لسنة ١٩٤٩. ويقرر هذان الكاتبان أن هنالك عدداً كبيراً من الأحاديث النبوية المقتبسة والمكررة والمدسوسة. ويؤكد جولدزيهر أن فى الأحاديث النبوية عبارات تشابه تلك التى فى الأناجيل المسيحية، ويقصد بذلك أن محمداً اقتبس هذه الأقوال من أناجيل النصارى. ويعلق د. بدوى على ذلك منهياً هذا الفصل ومنهياً كتابه لقوله: "والحقيقة فإن ما يقوله جولدزيهر يُثير السخرية، ونحن لا نستطيع فى هذا المجال أن نرد عليه الرد الكافى فى هذه العُجالة، لأن الموضوع يحتاج إلى قول كثير، ونحن، بعون اللّه تعالى،

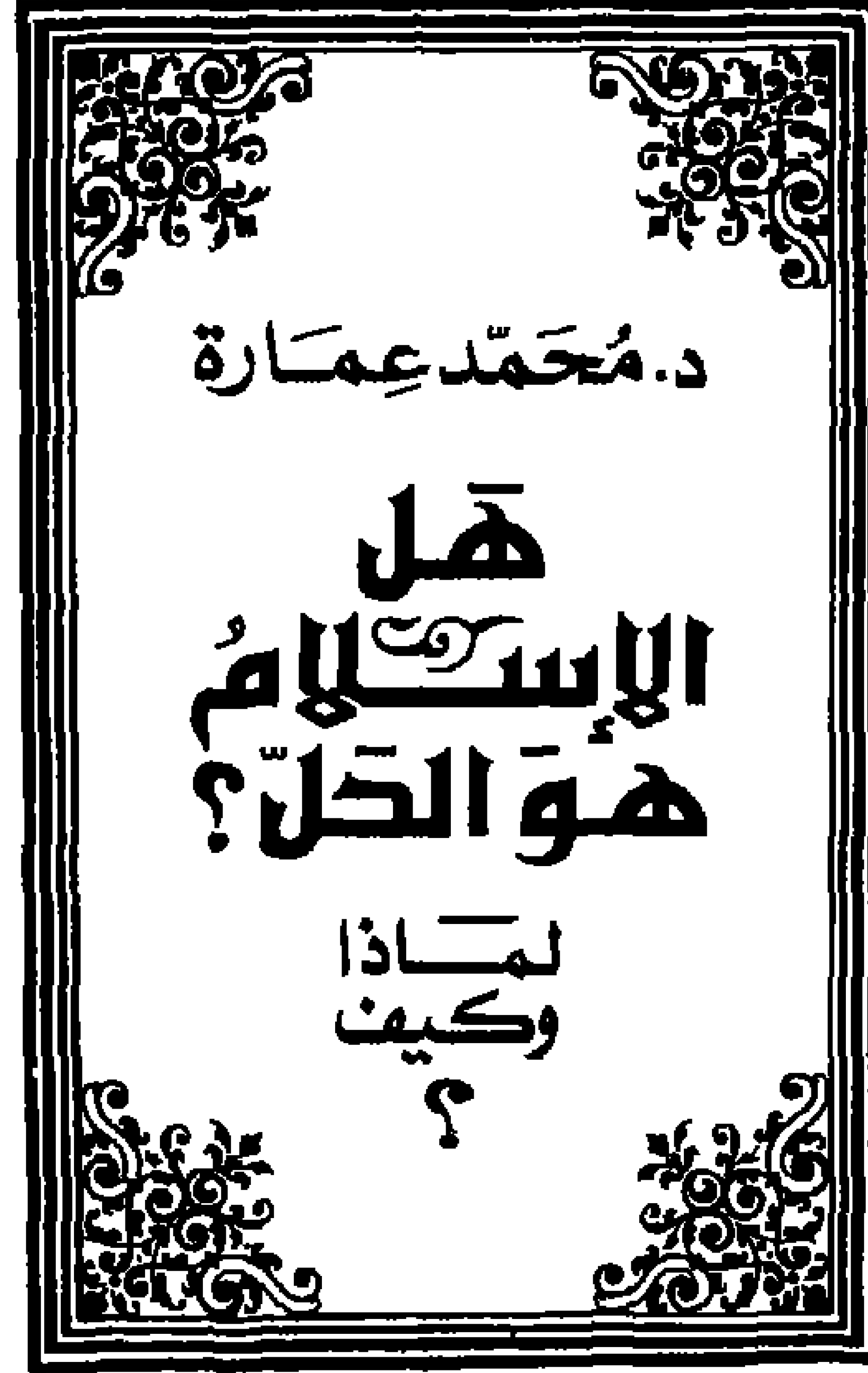
سوف نخصص دراسة وافية عن السنة النبوية المحمدية نرد فيها بالرد الكافى والمقنع على أُولئك المستشرقين المتشككين إذا ما أمد اللّه فى عمرنا".



هل الإسلام هو الحل؟

لماذا وكيف؟

د. محمد عمارة



يطرح هذا الكتاب "المشكلة، والمأزق" الـذى يمـر بـه العالـم الإسـلامى فـى العصر الحديث، ويميط اللثام عن الحلول التى قدمها الإسلام فـى مجـالات الحيـاة الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، والحريات وحقوق الإنسان.

ويناقش بعض القضايا المثارة على السـاحة مثـل الوطنية والقوميـة والجامعـة الإسلامية.

ويعرض للمذاهب والفلسـفات السـائدة، ورأى الإسـلام فـى هـذه المذاهـب والفلسفات، ومن خلال ذلك يخلص المؤلف إلى أن "الإسلام هو الحل"، ويجيـب على السؤال المطروح: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟



المؤسسية فى النظام السياسى الإسلامى(*)

للطالبة ناهد محمود عرنوس
عرض : هشام جعفر

تقـديم:

المؤسسية والمؤسسات من الموضوعات الهامة التى عولجت فى الفكر الغربى بتوسع كبير، إلا أنها لم تنل نفس الاهتمام فى الفكر الإسلامى بهدف معرفة ما يقدمه الإسلام من تأصيل وضبط لحركة وعمل المؤسسة فى المجتمع، ولذا فإن موضوع المؤسسية والمؤسسات فى الرؤية الإسلامية يعانى نوعاً من الغموض والصعوبة على المستويين المفاهيمى والمنهاجى، خاصة أنه يرتبط بالعديد من الموضوعات الأخرى مثل: الدولة الإسلامية ووظائفها، والإدارة الإسلامية ونظم الحكم ومؤسسات المجتمع أو ما يمكن أن يطلق عليه "مؤسسات الأمة" كالوقف والمسجد... إلخ.

وتثير قضية المؤسسية والمؤسسات فى الرؤية الإسلامية العديد من المسائل والأفكار مثل:.

التجديد والتغيير المؤسسى أو الإصلاح المؤسسى بما يعنيه ذلك من ضرورة إصلاح المؤسسات القائمة وضبط عملها وقدرتها على مواجهة التطورات المحيطة بها زماناً ومكاناً، مع القدرة على إبدا ع الجديد من الأشكال المؤسسية الملائمة لاحتياجات العصر، مع عدم افتئات ذلك على قيم الإسلام الجوهرية.

كيفية تطبيق المؤسسات للقيم الإيمانية بما يحقق صلاح المجتمع ويكفل تطبيق الشرعية الإسلامية، بالإضافة إلى تأسيس المؤسسات على القيم الإيمانية.

(*) رسالة ماجستير مقدمة لقسم العلوم السياسية بكلية الأقتصادو العلوم السياسية ـ جامعة القاهرة. وقد إجيزت بتقدير امتياز فى فبراير ١٩٩٣ـ عددصفحات الرسالة ٨١٧ صفحة.

القدرة على التواصل مع المؤسسات التى أبدعها المسلمون نتاج التفاعل مع واقعهم المعيش بغية الاستفادة منها فى الواقع الحالى لمعالجة الأزمات المؤسسية الحالية، مع الاستفادة مما يقدمه الفقه الإسلامى من ضوابط وقواعد تضبط حركة المؤسسات وعملها.

حدود وضوابط الاستعارة المؤسسية، أو بتعبير آخر حدود استيراد المؤسسات من الحضارات الأخرى، وهل يمكن الاستفادة من خبرة التاريخ، تاريخ المسلمين، فى استيراد المؤسسات من الحضارات الأخرى.

وتسعى هذه الدراسة التى نعرض لها إلى محاولة التعمق فى هذا الموضوع من خلال تحليل كافة أبعاد المؤسسة فى الرؤية الإسلامية، بدراسة العديد من الأشكال المؤسسية التى ظهرت فى الخبرة التاريخية، وبحث الشروط والضوابط المؤسسية وطرق عملها ووظائفها والقيم التى تقوم عليها وغاياتها.

ولقد انقسمت هذه الدراسة إلى **ثلاثة أبواب** تسبقها مقدمة وفصل تمهيدى، وتلحقهم خاتمة توضح نتائج الدراسة وتلقى نظرة سريعة على أزمة المؤسسات والمؤسسية فى الواقع العربى المعاصر، ومدى إسهام المدخل المؤسسى الإسلامى فى تقديم حلول لذلك الواقع المأزوم.

فى الفصل التمهيدى تتناول الباحثة مفهوم المؤسسات فى الفكر الغربى، أما **الباب الأول** فيتناول الأسس الفكرية لمفهوم المؤسسية فى الإسلام، ويتضمن خمسة فصول: فكرة التأسيس فى اللغة ومعانيها ودلالاتها، وروح التأسيس فى القرآن والسنة، وروح التأسيس فى أصول الفقه، والدلالات السياسية لمفهوم المؤسسية، وملامح تطور المؤسسات فى الخبرة التاريخية.

أما الباب الثانى فيكشف عن أبعاد المؤسسية فى الإسلام، وتقسمه الباحثة إلى ستة أبعاد فى ستة فصول: المؤسس (الإنسان)، المؤسَّس (الشكل المؤسس)، فصل التأسيس (العمل الصالح)، أدوات التأسيس (الإجراءات المؤسسية، مكان وزمان التأسيس) (نقل المؤسسات زماناً ومكانا)، مادة التأسيس القيمية.

أما الباب الثالث فيتناول الأشكال المؤسسية فى الفكر السياسى الإسلامى، ويتضمن عرض وتحليل العديد من المؤسسات السياسية الهامة، وضوابط عملها، وشروط العاملين بها وواجباتهم ومسئولياتهم وإجراءات عملهم، وقامت الباحثة بتصنيف المؤسسات بما يغلب

عليها من وظائف؛ فهناك المؤسسات التى يغلب عليها الصفة التنفيذية، ومؤسسات يغلب عليها الصفة القضائية، ومؤسسات يغلب عليها الصفة الأمنية، ومؤسسات يغلب عليها طابع نشر الدعوة.

الفصل التمهيدى: مفهوم المؤسسات فى الفكر الغربى المعاصر:ـ

فى هذا الفصل تحاول الباحثة أن تعرض عبر مباحثه الثلاثة للأبعاد المختلفة لمسألة المؤسسية والمؤسسات فى الفكر الغربى: فتعالج أولاً قضية التعريف، ثم تعرض لنشأة وتطور وانهيار المؤسسات فى الفكر الغربى. ثم تتناول أخيراً معايير كفاءة ونجاح المؤسسات كما يتصورها الفكر الغربى.

أما مفهوم المؤسسة والمؤسسية فلا يوجد اتفاق بشأنه لدى المتخصصين فى العلوم الإدارية والاجتماعية والسياسية، بل تتباين وتتعدد تعريفات المؤسسة بتعدد مداخل التعريف بما يجعل كل مدخل ينظر إليها من زاوية واحدة فقط.

ويركز الفكر الغربى فى نشوء وتطور وانهيار المؤسسة على مجموعة من العوامل: يأتى فى مقدمتها **فكرة الصراع**: فالمؤسسات هى أدوات تنظيم الصراع، **وفكرة الاستقرار** بمعنى دوام المؤسسة بما قد يؤدى فى بعض الأحيان لجمود المؤسسة وتحول الإجراءات من وسائل إلى غايات فى حد ذاتها، وفكرة **البيئة الداخلية أو الخارجية المحيطة بالمؤسسة**، فالمؤسسات تنهار فى الفكر الغربى عند انعدام مواردها أو بسبب تقلب البيئة المحيطة بها، مع صعوبة التكيف مع هذا الاضطراب، وأيضاً بسبب عدم قدرتها على إشباع حاجات أعضائها، أو بسبب الفساد السياسى.. إلخ.

وترى الباحثة أن الأفكار الغربية عن المؤسسات ترتكز على الجوانب المادية أكثر من الإنسانية، أو بتعبير آخر فإنها تعلى من قيمة المادة على حساب قيمة الإنسان، فالفكر الغربى يهتم بمعيار الكفاءة، الذى يعنى فى النهاية مخرجات المؤسسية من الناحية المادية، وتحقيق أهدافها التى يأتى فى مقدمتها الربح بمعناه المادى أولاً وأخيراً، ويكون الاهتمام بالعامل الإنسانى داخل هذا الفكر ليس من أجله، وإنما من أجل زيادة الأرباح المؤسسية.

ورغم أهمية هذا الاقتصاد ومحوريته، إلا أن الباحثة لا تحاول أن ترده إلى الجذور الفلسفية التى تأسس عليها وانطلق منها وهو، كما نتصور، عدم الاعتراف بقيم حاكمة أو مرجعية عليا مفارقة ومتجاوزة للإنسان والجماعة

تستمد من مصدر أعلى متجاوز للإنسان والمادة (مطلق متجاوز للطبيعة والإنسان). فعدم الاتفاق على هذا يحول معظم الفكر الغربى من فكر يرتكز على الأهداف والغايات إلى فكر إجراءاتى ينصب على الوسائل التى تنظم الاختلاف بين البشر الناتج عن عدم اتفاقهم على قواعد وأطر مرجعية خارج الجماعة يمكن الاحتكام إليها والانصياع لها.

كما أن الإيمان بالتغير كمطلق أو كيقين أوحد وكغايه وهدف: التغير الكامل دائماً وأبداً قد يؤدى إلى لا شئ، أو لعله يؤدى إلى دمار الإنسان والكون إن لم تتم عملية التغير داخل حدود، وإن لم يكن لها عقل وروح. وفكرة التغير الدائم والمستمر لكل شئ تضفى الشرعية أو مبرر الوجود على كل تصور وكل قيمة وكل نظام ووضع ما دام تالياً فى الوجود زماناً.

وهذا التغير المطلق يجعل الهدف الوحيد للعملية السياسية هو التمسك بالإجراءات، فعدم الاتفاق على معايير محددة يمكن الاحتكام إليها من خارج الجماعة يحول العملية السياسية إلى مجموعة من الإجراءات التى تكتسب قداسة، فليس ثمة قاعدة فى الحكم أهم من تأكيد النظام الذى تم بموجبه وضع القواعد.

الباب الأول: الأسس الفكرية لمفهوم المؤسسة فى الإسلام:

يحاول هذا الباب عبر فصوله الخمسة إبراز مدى أصالة وعمق مفهوم المؤسسية فى الإسلام من خلال إبراز تعدد معانيه ودلالاته على عدة مستويات، يأتى فى مقدمتها اللغة العربية ثم القرآن والسنة ثم أصول الفقه ثم الدلالات السياسية والخبرة التاريخية.

تبرز الباحثة فى الفصل الأول **محورية فكرة التأسيس فى اللغة العربية** من خلال تتبع الدلالات اللغوية للجذر اللغوى أَسَّ، وتؤكد على مدى الثراء الذى يتمتع به هذا الجذر اللغوى فى اللغة العربية فهو يعنى: الأساس وأصل البناء، وأصل كل شئ ومبتدؤه، وأصل الإنسان، والمساواة، والسياسة، والاستقامة، والنظام، والدار والبيت والحصن، مفهوم التأسيس إذن مفهوم يحمل عدة معان جماعها، كما ترى الباحثة، أصل كل شئ ومبتدؤه، وهو يرتبط بمفهوم النظام، فالنظام كل شامل، ومفهوم التأسيس جزء منه، ويرتبط مفهوم المؤسسية بالعديد من القيم ويظهر ذلك من جذره اللغوى، فهو يتضمن مجموعة من القيم منها: المساواة والعدل

والثبات والتراحم والتعاون والاستقامة، ويرتبط بجوهر الإنسان، ويرتبط بالسياسة التى تعنى فى الرؤية الإسلامية القيام على الشئ بما يصلحه.

وفى ختام هذا الفصل تحاول الباحثة ان تقدم تعريفاً للمؤسسة التى تعتبرها "الأداة النظامية لممارسة السلطة تحقيقاً لمقاصد الشريعة وابتغاءً للمصلحة الشرعية، وتؤسس على القيم الإيمانية السياسية لتحقيق الصلاح فى الممارسة والتطبيق".

وفى **الفصل الثانى** من هذا الباب تعرض الباحثة **لروح التأسيس فى القرآن والسنة**، وتؤكد على اهتمام القرآن والسنة ببث روح التأسيس فى الفرد والمجتمع، وإقامة المؤسسات الصالحة التى تضطلع بمهمة تحقيق مقاصد الشرع. وتورد الباحثة العديد من الألفاظ التى وردت فى القرآن والسنة وتدل على أهمية التأسيس، وتوسعت الباحثة بشكل كبير فى بيان هذه الألفاظ مع بحث دلالتها بشكل قد يبدو فى بعض الأحيان فيه تعسف وافتئات على المعنى.

وتستخلص الباحثة من خلال دراستها لفكرة المؤسسية فى القرآن والسنة أن العبرة ليست فى الأشكال الظاهرة وقوة البناء المادية، بل بما يهدف إليه الشكل المؤسسى من صلاح أو فساد، كما حث القرآن والسنة على هدم مؤسسات الفساد التى انحرفت عن تحقيق مقاصد الشرع وصار هدفها الضرر والضرار. فقوة البناء فى القرآن والسنة نوعان: قوة مادية يؤسس عليها البناء، وقوة معنوية متمثلة فى التقوى والعمل الصالح، ويؤكد القرآن على ضرورة توفر القيم الإيمانية إلا أنه لا يغفل القوة المادية فى تأسيس المؤسسات وبنائها، ويعرض القرآن لتجارب الأمم السابقة التى تظهر أن الاستمرار والبناء رهن بالحق والتقوى. كما يبرز القرآن أهمية الرقابة على المؤسسات حتى لا تنحرف أو تضل عن مقاصدها، وذلك بالحث على تعقب مؤسسات الفساد مهما اتخذت من أشكال حتى لو كانت فى شكل مسجد كمسجد الضرار.

وفى **الفصل الثالث من الباب الأول** تعرض الباحثة **لروح التأسيس فى أصول الفقه الإسلامى**، فإنشاء المؤسسات الصالحة أمر يندرج تحت تحقيق المصالح الشرعية للمسلمين، فهى المنوط بها تحقيق وتطبيق شرع اللّه ومنهجه فى الأرض، وتقوم لتحقيق فروض الكفايات فى المجتمع، ولكى تحقق المؤسسة هذه المقاصد وتلك الغايات فقد اهتم الفقه الإسلامى ببيان

ووضع القواعد والضوابط الفقهية الضابطة لإنشاء وعمل المؤسسات.

وتعرض الباحثة لهذه القواعد وتلك الضوابط من خلال الأبعاد الأربعة لمفهوم المؤسسية وهي: المؤسِّس، والمؤسَّس، وفعل التأسيس، وأدوات التأسيس، وتدخل الباحثة **للمؤسِّس** من خلال فرض الكفاية باعتبار أن اجتهاد الإنسان في إبداع الأشكال المؤسسية الموافقة للشرع من قبيل فروض الكفاية. أما **المؤسَّس** فهو من مجالات الاجتهاد التي تركت للمجتهدين حتى يلائموا الأصول الثابتة وبين التطور الزماني والمكاني. أما **فعل التأسيس** فهو يرتبط بالباعث والنيه على إنشائها.

أما **أدوات التأسيس** فهي تقوم، كما ترى الباحثة، على أساس الواجبات بدلاً من الحقوق. ومن خلال النظر إليها من جهة اعتبار المآل أو الذرائع سدًّا وفتحاً، فإذا كانت الوسيلة مؤدية إلى مصلحة مطلوبة شرعاً فهي معتبرة، وإن كانت مؤدية إلى مفسدة فهي ممنوعة.

وفي **الفصل الرابع** تبحث الباحثة **الدلالات السياسية لمفهوم المؤسسية** في الرؤية الإسلامية، وذلك من خلال أربعة مداخل: **الأول**: يعرض لدور المؤسسات في تحقيق الاستخلاف وإعمار الكون من جهة أن المؤسسات تنظم العلاقات بين الأفراد على أساس التعاون بما يكفل تحقيق غايات الاستخلاف. أما **المدخل الثاني** فيعرض لدور المؤسسات في الربط بين الفكر والحركة؛ حيث تمثل المؤسسات الرابطة بين الفكر الذى يقوم عليه المجتمع الإسلامي وبين الحركة من جهة أن المؤسسات تقوم على أفكار وقيم المجتمع الإسلامي وتسعى لتحقيقها. **والمدخل الثالث** فهو دور المؤسسات كحلقة ربط بين الحاكم والمحكوم، حيث إن أساس النظام السياسي الإسلامي هو السياسة الشرعية العادلة التي تتسم بأنها عملية تدبيرية تهدف إلى الإصلاح والصلاح. أما نشأة المؤسسات وتطورها وانهيارها الذى يعد **المدخل الرابع** من مداخل الدلالات السياسية فهو يرتبط، كما ترى الباحثة، بتحقيق المقصد الشرعي من إنشائها، كما يرتبط بالنية والباعث من إنشائها.

وفي **الفصل الخامس** والأخير من الباب الأول، فإن الباحثة تعرض **لملامح تطور المؤسسات في الخبرة التاريخية** من خلال تتبع التطور المؤسسي في العصور المختلفة بدءاً من قبل الإسلام وانتهاء بالعصر العباسي الثاني مروراً بالعصر النبوي والخلافة الراشدة ومؤسسات الدولة الأموية والعصر العباسي الأول. وتدرس الباحثة هذا التطور من خلال

انتقال المؤسسات من البساطة إلى التعقيدة ومن القلة فى العدد إلى الكثرة، مع دراسة أثر البيئة القيمية والزمانية والمكانية فى إنشاء المؤسسات وتطورها، وعملية نقل المؤسسات من الحضارات الأخرى. إلا أنه كان الأولى بالباحثة أن تدرس مدى تجسيد هذه المؤسسات للقيم الإسلامية من حيث التأسيس والوظائف، وكان من شأن هذه الدراسة أن تربط أجزاء الرسالة ببعضها البعض وأن تعطى لها عنصر تميز.

الباب الثانى: أبعاد المؤسسات فى الإسلام:

ترى الباحثة أن مفهوم المؤسسية يشير إلى ستة أبعاد مترابطة ومتكاملة، وهى تخصص هذا الباب لمعالجة هذه الأبعاد فى ستة فصول:

الأول: منها للمؤسِّس وهو الإنسان الذى يعد الدعامة الأساسية لأى فعل مؤسسى باعتباره مسئولاً عن صلاح أو فساد المؤسسات، كما أنه العنصر والعامل الأساسى لأية حضارة أو تقدم. ويهتم هذا الفصل بمباحثه الأربعة بتحديد دور الإنسان فى بناء المؤسسات وضمانات تحقيق هذا الدور، وخصائص الإنسان الصالح وأثره على المؤسسات، وشروط اختيار الإنسان الصالح وكيفية إحداث التغيير فى الإنسان لجعله صالحاً.

واهتمام الباحثة بالإنسان دون الأمة فى القيام بالتأسيس هو لا شك موطن خلل فى الرسالة، فالأمة هى المنوط بها أساساً إنشاء كافة المؤسسات بما فيها الدولة بأجهزتها المختلفة.

أما **الفصل الثانى** فيعالج المؤسَّس وتقصد به الباحثة الأشكال المؤسسية أو الهياكل النظامية التى تملك طريقة معينة تحكم سير العمل بها، والتى تؤسس على القيم الإيمانية لتحقيق أقصى فعالية فى الممارسة والتطبيق. ويهتم هذا الفصل بتوضيح أهمية بناء الأشكال المؤسسية فى الإسلام، فهى المنوط بها تحقيق الولايات العامة والوظائف الهامة للمجتمع الإسلامى، كما ترتبط بالسلطة والقوة وأهمية تطبيق شرع اللّه. كما يعالج الفصل معايير صلاح المؤسسات وفسادها، وتقترح الباحثة فى هذا الصدد استخدام مصطلح الصلاح المؤسسى" بدلا من الكفاءة والفعالية المستخدمة فى الفكر المؤسسى الغربى حيث إن مفهوم الصلاح يتضمن الصلاح فى كافة الأمور المادية والمعنوية، الدينية والدنيوية، ويتضمن الإصلاح لكافة أبواب الخلل والفساد فى حين يقصر مفهوم الفعالية والكفاءة عن ذلك. وتعرض الباحثة لمعايير الصلاح المؤسسى التى يأتى فى مقدمتها: الالتزام بالعقيدة الإسلامية فى

سير العمل في المؤسسة، مع ضرورة اتباع القيمة الإيمانية وتطبيقها في الواقع.

وتستخدم الباحثة مفهوم "التخلية والتحلية" كمدخل لدراسة التغيير المؤسسي، وترى أن التغيير يشمل ما بالنفس من الأفكار ثم تغيير ما بالقوم في العمل والسلوك.

والفصل الثالث من الباب الثاني فيعالج **فعل التأسيس** الذي يقصد به عمل التأسيس في حد ذاته، وهذا العمل يعول عليه صلاح المؤسسة أو فسادها، وعلى هذا فإنه ينبغي أن يكون العمل صالحاً حتى تصلح المؤسسات، وبالتالي تصلح المجتمعات.

أما فعل التأسيس فهو الفصل الحضاري الذي يقدم برؤية متوازنة تضم كل ما هو روحي أخلاقي، وما هو مادي جسدي، وهو فعل منضبط بالوحي والقيم، وهو لهذا يؤدي إلى صلاح المؤسسات مع زيادة الابتكار والإبداع.

ويهتم هذا الفصل بمباحثة الأربعة بإبراز ماهية العمل الصالح: شروطه ومكوناته، مع تحديد العمل الفاسد. والباحثة تنطلق من الفهم الفقهي للعمل الفاسد والعمل الصالح دون أن يكون لديها قدرة على نقل هذا الفهم من إطار العمل الفردي، أي المرتبط بسلوك الفرد، إلى موضوعها المبحوث وهو العمل المؤسسي.

ويهتم **الفصل الرابع** بدراسة **أدوات التأسيس** التي يقصد بها الترتيبات والعمليات الفنية التي تتخذها المؤسسة في سبيل تيسير وتنظيم طرق الوصول إلى تحقيق مقاصدها بما يتضمنه ذلك من انتظام وسلامة سير العمل في المؤسسة وعدم التعارض في الاختصاصات بما يحقق لها الصلاحية المؤسسية. وترى الباحثة أنه لا ينبغي أن تكون هذه الإجراءات مبالغ فيها؛ لأن هذا انحراف عن القصد والاعتدال الذي يحرص عليه الإسلام، فضلاً عن أن الإسلام لا يأخذ بالشكليات إلا بالقدر الضروري الذي تفرضه سلامة المعاملات الذي يعني تخفيض الإجراءات تيسيراً للتعامل وسرعة الأداء.

وفي **الفصل الخامس** تركز الباحثة على عملية نقل المؤسسات من زمان لزمان ومن مكان لمكان وضوابط هذا النقل، وهي تعرض في هذا الفصل في مبحث مستقل لاختلاف وتميز المنهج الإسلامي عن المنهج الغربي، إلا أنها لا تبرز ملامح هذا التميز من جهة تأثيره على المؤسسات والمؤسسية، بل تعرض لملامح عامة من هذا التميز، ثم تعرض الباحثة في مبحث آخر لنقل المؤسسات

من حيث الزمان، وتخلص منه إلى القول بأن هناك ضرورة للعودة للتاريخ والتراث الإسلامى لمعرفة ضوابطه وسننه من جهة تقدم الدول وانهيارها وتطور المؤسسات وأشكالها، وهذا لا يعنى نقل المؤسسات التى ظهرت فى أزمان سابقة لواقعنا الحالى، فهذا أمر يخالف الواقع، وترى الباحثة أنه فى حالة النقل لابد وأن ننقل القيم والمبادئ الضابطة لعمل المؤسسة فقط دون شكلها.

وفى **المبحث الثالث** تعرض الباحثة لنقل المؤسسات من بيئة مكانية إلى بيئة مكانية مغايرة وجدوى هذا النقل، وتخلص الباحثة فى هذا المبحث إلى القول بأن المؤسسات التى تنشأ فى بيئة تكون محملة بقيم هذه البيئة، فإذا تم نقلها فإنها تنقل بأفكارها مما يؤثر على المكان التي تم نقلها إليه.

وأخيراً تعرض الباحثة فى هذا الفصل للاجتهاد والتقليد فى إبداع الأشكال المؤسسية.

وفى **الفصل السادس** والأخير من الباب الثانى تعالج الباحثة **مادة التأسيس القيمية**، فتركز فى مباحث ثلاثة على معنى القيمة السياسية الإسلامية مقارنة بالغربية، وخصائص القيم فى الإسلام، وترى أنها تنبع من خصائص العقيدة الإسلامية فهى: ربانية المصدر، أخلاقية، مترابطة ومتماسكة. كما تدرس القيم وأثرها على عمل المؤسسات وتركز على قيم التوحيد والعدل وأثرها فى بناء المؤسسات.

الباب الثالث: الأشكال المؤسسية فى الفكر السياسى الإسلامى:

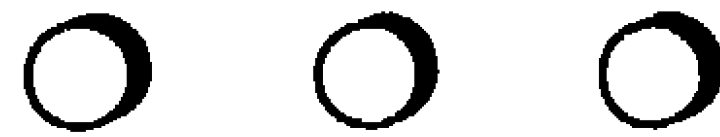
إن الهدف من دراسة هذه الأشكال المؤسسية، كما توضح الباحثة، هو معرفة القواعد والأسس التى بنيت عليها، ومعرفة الشروط المؤسسية فى القائمين على هذه المؤسسات والتعرف على الإجراءات المؤسسية التى اتبعتها تلك المؤسسات بما يمكن الاستفادة منها فى واقعنا المعاصر. ويركز هذا الباب على عرض لبعض الأشكال المؤسسية التى امتلأت بها الخبرة والفكر الإسلامى على الشروط التى تقوم عليها المؤسسة وإجراءاتها، وغاياتها، وذلك بتقسيم المؤسسات بما يغلب عليها من مهام ووظائف، فهناك أولاً المؤسسات التى يغلب عليها الصفة التنفيذية، وهى مؤسسة الخلافة والوزارة وولاة الأقاليم، ومؤسسات يغلب عليها الصفة القضائية وهى: ولاية المظالم والقضاء والحسبة والافتاء، ومؤسسات يغلب عليها الصفة الأمنية وهى الشرطة، ومؤسسات يغلب عليها طابع الدعوة الإسلامية وهى

الجهاد والمسجد، وتم تناول هذه المؤسسات جميعاً فى فصول أربعة.

وقد أغفلت الباحثة ذكر المؤسسات التى يغلب عليها الصفة التشريعية، تلك المؤسسات التى تميزت فى الرؤية والخبرة الإسلامية عن نظيراتها الغربية، فهذه المؤسسات تستمد -تميزها وتفردها من وجود مصدر أعلى يستمد منه الجميع شرعيتهم، فقد نظر للسلطة التشريعية بحسبان أن للدولة الإسلامية قانوناً أساسيًّا إلهياً شرعه اللّه بالقرآن والسنة، وهو واجب التطبيق، يستمد شرعيته فى التطبق من أصل نزوله فى القرآن أو صدوره عن النبى ﷺ دون أن يتطلب موافقة أو اعتماداً أو تصديقاً من جهة ما. إلا أن هناك مهمة أخرى هى مجال نشاط المجتهدين وأهل الفتيا، حيث يقوم هؤلاء بالنظر فيما ليس فيه نص صريح من الحالات والأوضاع، وذلك لبيان الحكم بشأنه بمناهج استخراج الدلالات الشرعية من الأحكام المنزلة.

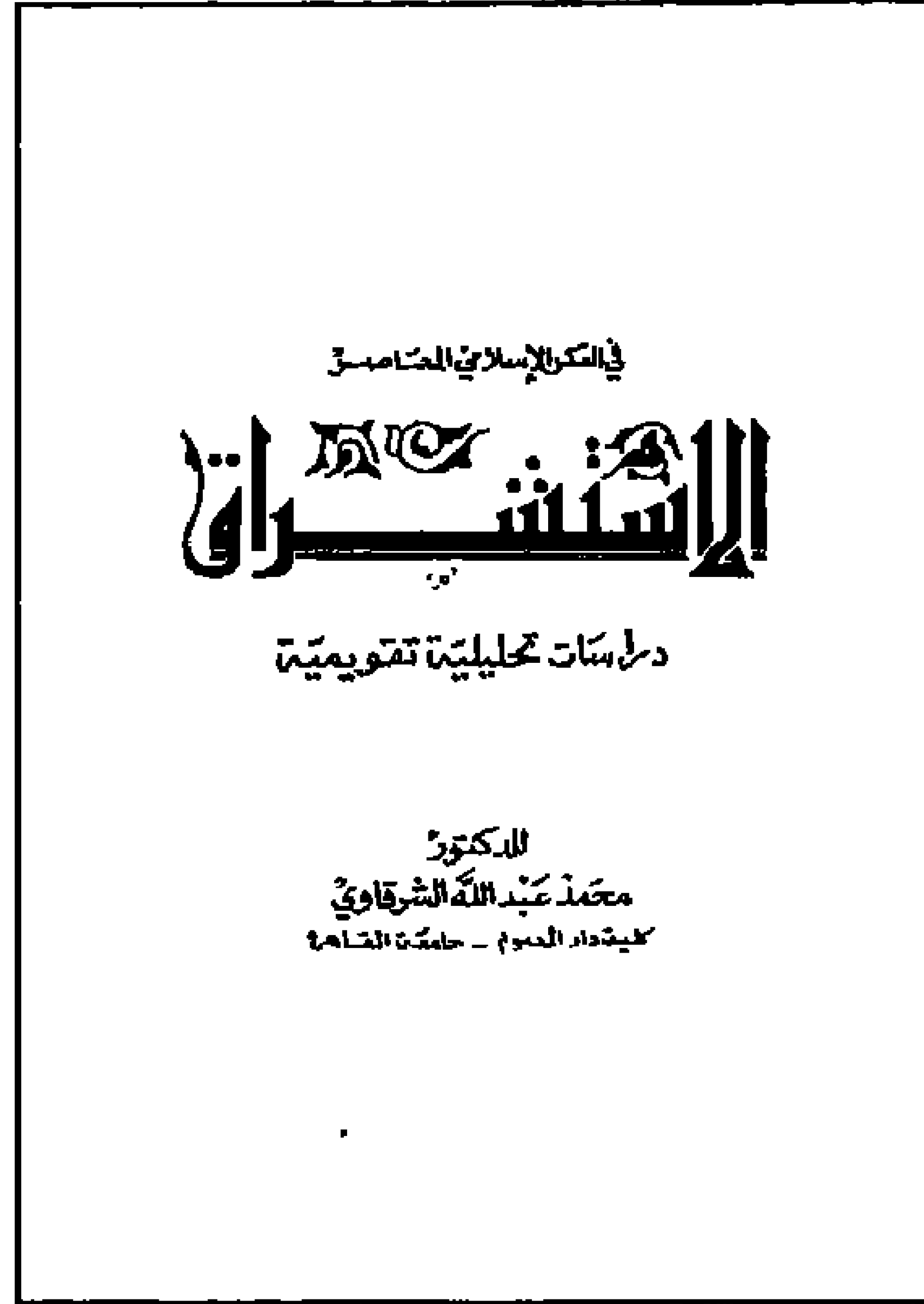
الخاتمة :

وفى خاتمة الدراسة تحاول الباحثة تقديم تصور لمدخل مؤسسى إسلامى يرتكز على مجموعة من الأسس والمرتكزات، تحاول من خلاله تقديم إسهامات لحل أزمة المؤسسية فى الواقع العربى المعاصر مثل أزمة المشاركة، وأزمة التنشئة السياسية، وأزمة الهوية.



الاستشراق فى الفكر الإسلامى المعاصر

د. عبد اللّه الشرقاوى



فى هذا الكتاب دراسة عن الاستشراق متميزة وجديدة، يبتعد فيها المؤلف عن الأحكام العامة، فيقيم آراءه على القرائن العلمية، فيستشهد بأقوال المستشرقين أنفسهم للرد على المزاعم التى أثيرت الإسلام.

ويعرض المؤلف خلال ذلك لأهداف الاستشراق، وكيف كانت صورة الإسلام فى الغرب فى العصور الوسطى؟، ويكشف عن علاقة الاستشراق بالتبشير والاستعمار، ويلقى الضوء على موقف المستشرقين من القرآن والسنة وسيرة الرسول والعقلية الإسلامية. ويكشف عن وجه الاستشراق العنصرى المتعصب.

ولكنه إحقاقاً للحق يعرض للإنجازات التى قام بها المستشرقون خدمة للإسلام.

al-Muslim al-Mu'āsir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 19 **No. 75 and 76**
Rajab : Dhul Hijja 1416 **February : July 1995**

In this Issue

مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية / العاشر من رمضان / المنطقة الصناعية ب ٢ تلفاكس: ٣٦٣٢١٣٠ - ٣٦٣٢١٤